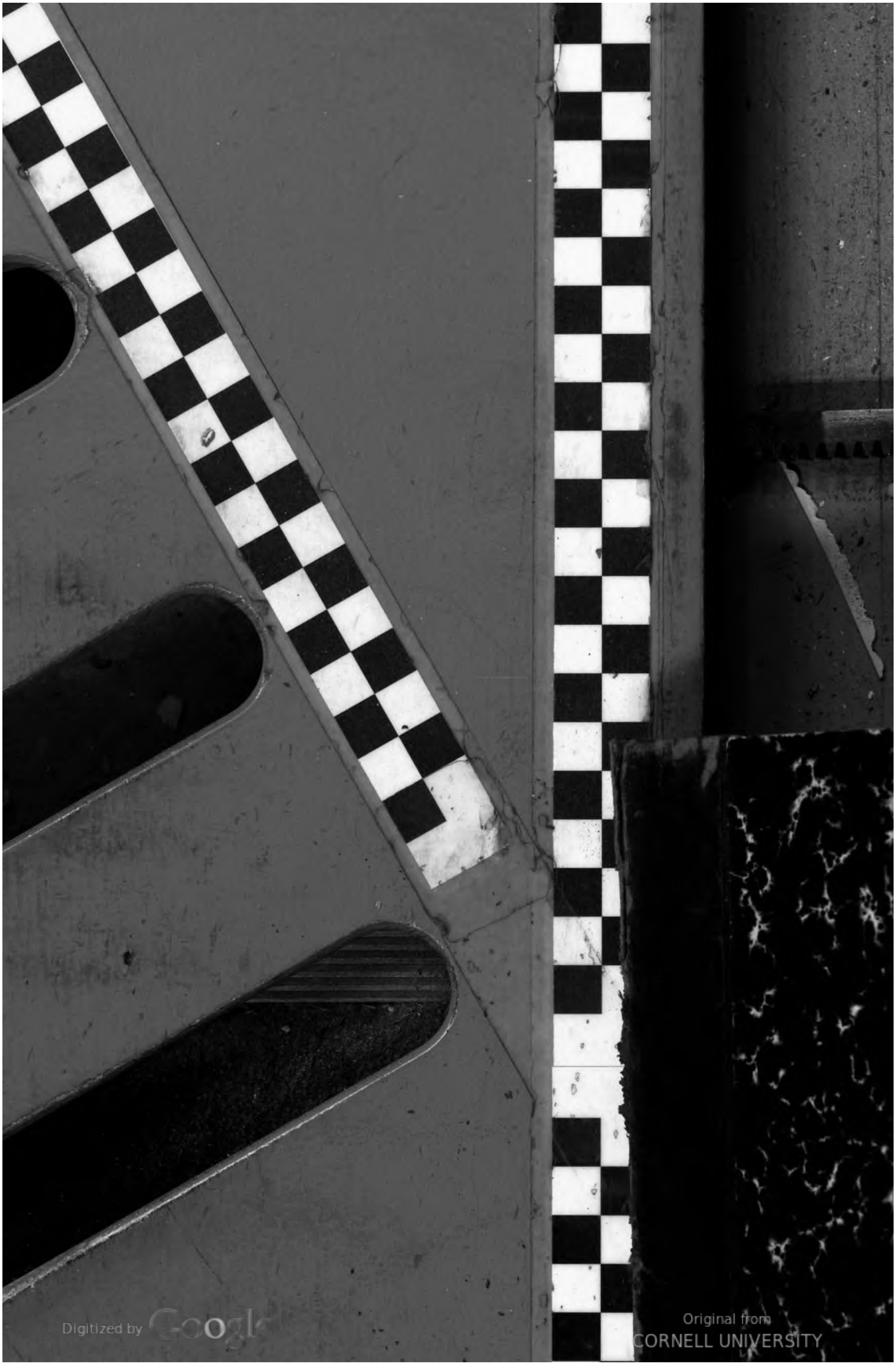


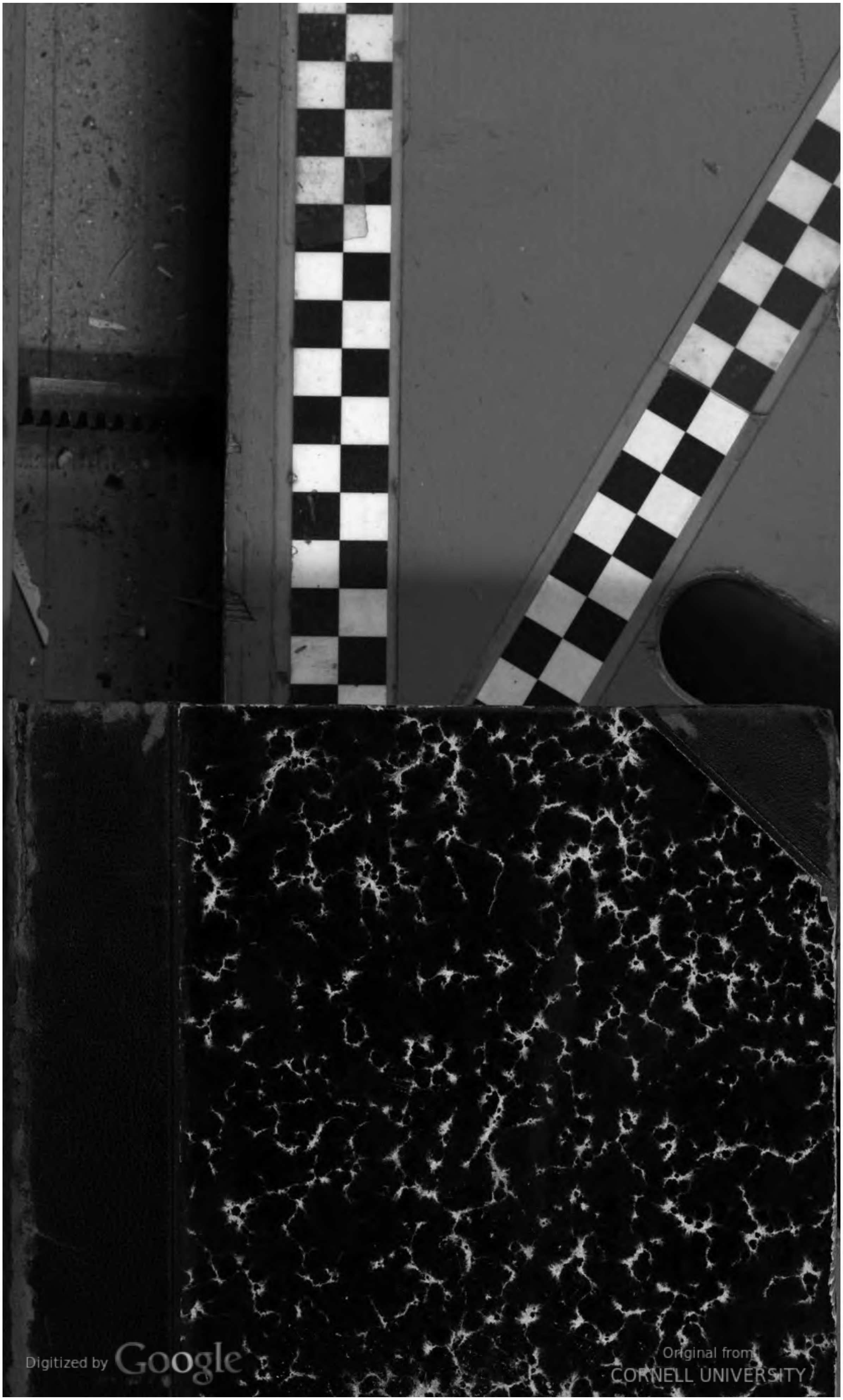
Digitized by Google
Original from
CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google



Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from
CORNELL UNIVERSITY



Digitized by Google
Original from
CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google



Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

410
R45

Cornell University Library

BOUGHT WITH THE INCOME
FROM THE
SAGE ENDOWMENT FUND
THE GIFT OF
Henry W. Sage
1891

A.207646 13/11/1906

5901

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Digitized by Google

Original from
CORNELL UNIVERSITY

MAR 30 1948 J R
STORAGE - B

HOME USE RULES.

Books not needed for instruction or research are returnable within 4 weeks.

Volumes of periodicals and of pamphlets are held in the library as much as possible. For special purposes they are given out for a limited time.

Borrowers should not use their library privileges for the benefit of other persons.

Books not needed during recess periods should be returned to the library, or arrangements made for their return during borrower's absence, if wanted.

Books needed by more than one person are held on the reserve list.

Books of special value and gift books, when the giver wishes it, are not allowed to circulate.

CORNELL UNIVERSITY LIBRARY
3 1924 061 955 146

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Digitized by Google

Original from
CORNELL UNIVERSITY

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Digitized by Google

Original from
CORNELL UNIVERSITY

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from
CORNELL UNIVERSITY

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from
CORNELL UNIVERSITY

REVUE BIBLIQUE

INTERNATIONALE

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Digitized by Google

Original from
CORNELL UNIVERSITY

Typographie Firmin-Didot et C^ie. — Paris.

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Digitized by Google

Original from
CORNELL UNIVERSITY

NOUVELLE SÉRIE TROISIÈME ANNÉE TOME III

REVUE BIBLIQUE

INTERNATIONALE

PUBLIÉE PAR

L'ÉCOLE PRATIQUE D'ÉTUDES BIBLIQUES

ÉTABLIE AU COUVENT DOMINICAIN SAINT-ÉTIENNE DE JÉRUSALEM

PARIS

LIBRAIRIE VICTOR LECOFFRE

RUE BONAPARTE, 90

1906

T

Digitized by Google

Original from
CORNELL UNIVERSITY

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

A.207546

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Digitized by Google

Original from
CORNELL UNIVERSITY

COMMUNICATION

DE LA

COMMISSION PONTIFICALE

POUR LES ÉTUDES BIBLIQUES

La seconde session d'examen pour la licence en Écriture Sainte s'est tenue au Vatican les 21, 22 et 23 novembre 1905. Les questions proposées pour l'examen écrit étaient les suivantes :

I. Examen d'exégèse : 1° Exégèse du récit de la Transfiguration dans les trois Évangiles synoptiques. — 2° Exégèse du prologue de l'Évangile de saint Jean. — 3° Exégèse du discours de saint Pierre après la Pentecôte (une des trois questions à traiter au choix des candidats).

II. Examen d'histoire sainte : Règne du roi Ézéchias (tenir compte des documents assyriologiques).

III. Examen sur l'introduction : Géographie de la Palestine au temps des Rois.

Digitized by Google

Original from
CORNELL UNIVERSITY

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Deux candidats ont subi l'épreuve écrite et l'épreuve orale.

M. l'abbé Léon Gry, prêtre français du diocèse de Rennes, docteur en théologie de la Faculté théologique d'Angers, a été reçu licencié en Écriture Sainte.

F. Vigouroux P. S. S.

Secrétaire de la Commission biblique.

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

SUR LA NOTION DE DOGME [1]

RÉPONSE A M. L'ABBÉ WEHRLÉ

L'avant-dernier fascicule de la *Revue biblique* (n° 3, juillet 1905) contient un article intitulé « *De la nature du dogme* » où M. l'abbé Wehrlé formule une opposition très nette à certaines idées émises par moi sous le titre « *Qu'est-ce qu'un dogme?* » dans la *Quinzaine* du 16 avril 1905. Je voudrais ici répondre à mon tour le plus brièvement possible à M. Wehrlé.

Mon article de la *Quinzaine* posait avant tout une *question* et voulait avant tout provoquer l'ouverture d'une *enquête*. Si, le premier, j'esquissais en même temps une solution du problème, c'était en la donnant pour un projet révisable, avec l'espérance explicitement déclarée que je ne resterais pas seul à témoigner dans le débat. Non seulement donc j'accepte, mais je désire et j'appelle des réponses, des objections, des critiques. Je m'estimerais heureux que mon travail suscitât beaucoup d'autres travaux qui le réforment ou le complètent. C'est ainsi toujours que, par un effort collectif de pensées d'abord contraires, grâce à une lutte d'idées où les adversaires communient au plus profond de leurs âmes dans les mêmes sentiments et les mêmes intentions, la vérité s'élabore et peu à peu se dégage. A cette grande œuvre les contradictions servent efficacement, dès lors qu'elles sont réfléchies, bienveillantes et pacifiques, désireuses de vérité plus que de victoire; et chacun de nous doit les accueillir avec sympathie et gratitude.

(1) Nous avions cru de bonne foi que M. Le Roy provoquait un débat sans pour cela prendre barre sur les revues où l'on aurait exposé un avis différent du sien. Tout en ne méconnaissant ni son talent ni ses bonnes intentions, la *Revue biblique* a estimé qu'elle avait son mot à dire, puisqu'il s'agissait des réalités sous-jacentes du dogme, qui sont sans doute les faits bibliques, mais elle ne voulait pas prolonger le débat sur le terrain philosophique. M. Le Roy nous a envoyé l'huissier, nous avons donc dû imprimer sa réponse. Nous ne répliquerons pas. Dans la mesure où l'auteur fait réellement les concessions qu'il semble parfois accorder, il n'y a pas lieu de le contredire. Dans la mesure où il maintient et accentue ses théories, il nous suffit d'invoquer à nouveau contre lui les arguments qui ont été antérieurement produits ici même et qui gardent toute leur valeur.

Le présent numéro a été augmenté afin de laisser aux articles bibliques le nombre de pages habituel. (N. D. L. R.)

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

C'est dans cet esprit que j'ai lu l'article de M. Wehrlé. C'est dans cet esprit encore que je vais lui répondre. A son tour, il ne peut pas trouver mauvais que je défende mes idées, que j'en développe certains côtés jusqu'à présent restés dans l'ombre, que je les explique et les précise à la lumière même des considérations qu'il leur oppose. Il n'y a point là de ma part entêtement ni abus du sens propre, mais conviction et sincérité. Et cela n'exclut nullement que j'envisage la possibilité d'en venir à changer d'opinion si à la fin du débat tel m'apparaît le devoir par rapport à la foi ou par rapport à la raison.

En attendant, je m'efforcerai de répondre à M. Wehrlé avec la même franchise, la même netteté, la même vigueur, la même absence de précautions oratoires et de réserves diplomatiques, dont il a donné l'excellent modèle. Aucune autre attitude n'est possible en effet pour ceux qui n'ont au cœur que le souci de chercher chrétiennement la vérité.

Mon plan sera d'ailleurs le plan même de M. Wehrlé, que je suivrai pas à pas dans toute cette discussion.

I

M. Wehrlé conteste mon point de départ, l'attitude que j'adopte dès l'origine et les faits initiaux sur lesquels je m'appuie. A l'en croire, la manière dont le problème est énoncé par moi contiendrait implicitement déjà et subrepticement imposerait la solution que j'en donne. Tout le mal viendrait ainsi des prémisses, des considérants qui introduisent la thèse. A la base de mon travail, il y aurait quelque chose comme une pétition de principe; et la cause essentielle de mon erreur se trouverait dans les données que j'accepte.

Voilà ce que M. Wehrlé juge surtout périlleux. Pour discuter avec lui, c'est donc l'examen des quatre « objections modernes » qu'il importe premièrement de reprendre; et ainsi ferai-je. Mais auparavant une remarque préliminaire est indispensable.

En effet M. Wehrlé lui-même me prend d'abord à partie à propos d'une courte note, où, dans le dessein de préciser mon but et mon point de vue, « j'avertis une fois pour toutes que par *dogme* j'entends surtout la *proposition dogmatique*, la *formule dogmatique*, non point la réalité sous-jacente ». Est-il vrai que par cette phrase j'opère une dichotomie illégitime en droit, à laquelle d'autre part je ne resterais pas fidèle en fait?

Il ne me semble pas que, sur ce point, M. Wehrlé ait bien vu ce que je voulais dire, ni qu'il ait exactement saisi la nature de ma réserve et

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

le biais de mon attitude. Comme je ne me suis expliqué là-dessus que très brièvement, et par suite non sans une certaine obscurité peut-être, je demande la permission d'insister un peu plus aujourd'hui.

Il y a des réalités surnaturelles avec lesquelles nous entrons en rapport par la foi après que révélation nous en a été faite. Ai-je besoin de dire que, me déclarant catholique, je n'ai jamais rien entendu contester de cela? Mais, sans qu'il soit question de rien contester, on ne peut méconnaître que de nombreux et difficiles problèmes se trouvent soulevés par la petite phrase précédente. Les mots *Réalité, Surnaturel, Foi, Révélation* ne s'entendent pas d'eux-mêmes et la liaison établie entre eux ne va point non plus toute seule. Que de recherches, longues, ardues, compliquées, trouvent ici leur matière! En quoi consiste l'existence transcendante des objets mystérieux qui nous sont proposés? Comment l'affirmation de leur réalité en soi s'accorde-t-elle avec le principe idéaliste (1) qui est l'âme de toute la philosophie moderne et le résultat le plus certain auquel jusqu'à présent elle soit parvenue? Sous quelle forme et par quels moyens convient-il de résoudre pour le cas actuel ce problème de l'objectivité absolue, qui déjà dans les autres domaines de la connaissance apparaît à tous aujourd'hui comme un problème capital dont on ne peut guère qu'entrevoir une solution lointaine à travers l'ombre d'innombrables intermédiaires? Par quel détour la notion même de surnaturel arrivera-t-elle à cadrer avec les lois d'immanence et d'autonomie qu'une analyse chaque jour plus lumineuse et plus convaincante nous montre constitutives et rectrices de la pensée humaine? Qu'est-ce que la révélation? et comment en constater le fait, en recevoir les enseignements, nous en approprier le contenu? Enfin qu'est-ce que l'acte de foi? quelle est sa nature, son motif, sa justification, son effet? et quelle sorte de rapport établit-il entre nous et les réalités ineffables qui constituent son objet? Voilà, au courant de la plume, *quelques-unes* des questions fondamentales qui se présentent. Je suis très loin de les juger secondaires, très loin aussi de les croire aisées à résoudre. *Mais je n'ai pas eu l'intention de les traiter pour le moment; et c'est là ce que signifiaient les mots « non point la réalité sous-jacente » dans la note que M. Wehrlé incrimine.* Sans doute, vu la connexité des choses, il est inévitable que j'y aie tout de même incidemment touché (2). Du moins n'est-ce pas sur elles que j'ai mis au point. Un seul article ne peut pas tout dire, et on ne saurait exiger de moi que je résolve tout le problème apologétique en trente pages.

(1) Voir *Bulletin de la Société française de Philosophie*, séance du 25 février 19)4.
(2) De là le mot « surtout » dans la note en cause.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Quel est donc le point précis que j'ai visé? Peu de mots suffiront à l'indiquer ici. La foi ne reste pas en nous à l'état inexprimé et simplement vécu : elle se discursifie, se formule, se traduit en propositions explicites; et, parmi ces propositions, il en est que l'autorité compétente sanctionne et impose, qu'elle adopte comme expressions officielles de sa doctrine, comme règles de ses actes et de son enseignement, bien que de son propre aveu la réalité de l'objet les déborde toujours infiniment. En d'autres termes, il y a des propositions — dites *propositions dogmatiques* — auxquelles un catholique est tenu de souscrire sous peine d'être censuré avec la note d'hérésie. Eh bien, en quoi consiste au juste une proposition de cette sorte? Quelle est sa nature, sa modalité, sa signification? Sous quelles espèces et dans quelle mesure traduit-elle à notre esprit la réalité sous-jacente? Sur quoi porte l'obligation d'adhérer qui l'accompagne? Et quel genre de donnée nous fait-elle injonction de recevoir? Telle est la question précise que j'ai voulu poser et à laquelle, pour ma part, j'ai tenté de répondre. C'est en somme une question de *théologie* plutôt que d'*apologétique*.

Cette question a pourtant un intérêt apologétique. L'obligation de souscrire et d'adhérer aux propositions dogmatiques est en effet l'un des principaux « motifs de répulsion » que mettent en avant les adversaires modernes de la foi : non pas le seul sans doute, mais à coup sûr l'un des premiers et des plus vivement sentis. Or il m'a semblé que la plupart de ces adversaires (imités d'ailleurs en cela par beaucoup de catholiques) voient avant tout dans l'adhésion requise une adhésion intellectuelle à des énoncés d'ordre théorique, d'ordre spéculatif. Et, si je ne me trompe, c'est justement cette conception, c'est justement cette attitude qui donnent une force irréfutable aux « quatre objections » que j'ai rappelées. En sorte que ces quatre objections peuvent servir à mettre en évidence la nécessité de se faire une autre idée du dogme et qu'elles constituent ainsi une manière de démonstration par l'absurde valable pour ceux qui croient. Voilà le but que j'ai poursuivi. Voilà le point sur lequel j'ai dirigé mes efforts. Mon travail s'adresse donc aux croyants, en vue de préparer les voies à une apologétique future.

On aperçoit peut-être maintenant en lumière assez vive l'erreur d'interprétation commise par M. Wehrlé dans sa critique de l'attitude adoptée par moi. Il fait, en deux pages de début (1), la « psychologie » de mon article, et je dois dire que je ne me reconnais pas du tout dans cette psychologie.

(1) Les pages 325 et 326.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

M. Wehrlé se méprend d'abord tout à fait sur mes intentions lorsqu'il m'attribue de ne pas vouloir excéder les limites d'une contestation verbale, lorsqu'il raisonne comme si mon seul but conscient était de critiquer tel ou tel type de formulaire théologique. Partant de là, il n'a pas de peine à montrer que certaines des objections que je résume vont beaucoup plus loin. Elles vont plus loin en effet. Mais en cela je ne deviens nullement infidèle à mon projet primitif et je ne dépasse nullement les bornes que je m'étais fixées. Car je ne me suis pas proposé seulement de remplacer par un autre un certain système de définitions estimées caduques; je ne m'attaque pas seulement à telles ou telles formes de conception et de discours auxquelles j'en préférerais d'autres; je ne cherche pas seulement à substituer une scolastique à une autre, un langage théologique à un autre (1). De propos délibéré, de résolution expresse, j'ai voulu bien plus que cela, ou plutôt autre chose. Ce que je viens de dire sur le sens dans lequel je prends les mots *proposition dogmatique* peut suffire à le faire apercevoir. Le beau résultat que serait un simple changement de couleur dans le vêtement! Et comme on aurait ainsi avancé la solution du problème! Il ne faut pas que des circonstances historiques accidentelles fassent illusion. On mettrait à la place du formulaire scolastique un autre formulaire inspiré d'une philosophie différente que ma question se poserait encore et dans les mêmes termes, si cette philosophie était toujours intellectualiste ou du moins maniée à la façon intellectualiste (car, par un abus dont peut-être M. Wehrlé donne l'exemple, la philosophie même de l'action peut être maniée ainsi). La question que je pose concerne tout formulaire, quel qu'il soit, dès lors qu'on le tient pour un formulaire théorique décrétant une adhésion à des idées pures. Il s'agit de savoir si, oui ou non, les propositions qui composent le formulaire auquel est due l'adhésion de foi doivent être regardées comme des énoncés de théorèmes, comme des notifications de vérités d'abord purement spéculatives et théoriques. Ce qui nous est imposé sous les espèces d'un dogme appartient-il principalement à l'ordre de la représentation ou à l'ordre de l'action? Voilà le problème. Les uns disent : « Ce qu'un dogme nous impose, c'est d'abord une représentation pure; de cette représentation découlent ensuite, il est vrai, des conséquences pratiques et morales qui par contre-coup deviennent à leur tour obligatoires, d'une obligation dérivée; mais le premier devoir reste celui d'adhérer intellectuelle-

(1) A certains égards je ne demande rien de tout cela. Il faut garder le formulaire tel qu'il est. Mais comment doit-on le lire? dans quel *ton*, si vous voulez? Voilà ce que j'examine.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

ment à une certaine thèse théorique et spéculative. » Contre ceux-là, d'autres — parmi lesquels je me range — proclament ceci : « Ce qu'un dogme nous impose, c'est essentiellement et d'abord une attitude et une conduite; la réalité sous-jacente est manifestée par lui sous les espèces de l'action qu'elle commande en nous; le langage qu'il parle est un langage de connaissance pratique traduisant la vérité par la réaction vitale qu'elle provoque dans l'âme humaine. Certes, une fois que le *fait* a été ainsi notifié, il peut et doit devenir matière de représentations abstraites et de théories spéculatives. L'intelligence de l'homme s'en empare et travaille sur lui. Mais les résultats qu'elle atteint ne sont pas en eux-mêmes dogmatiques et ce n'est pas sur eux que porte jamais l'obligation d'adhérer par un acte de foi. L'élaboration philosophique du dogme reste libre, sous la seule réserve de ne pas altérer sa signification pragmatique et morale, sa valeur vitale et salutaire. Si donc il y a une obligation intellectuelle dérivée de l'obligation dogmatique, c'est une obligation de caractère négatif, celle de rejeter certaines représentations et certaines théories incompatibles avec la règle pratique édictée par le dogme. » — Telles sont les deux thèses en présence. Finalement : le dogme s'adresse-t-il d'abord à notre intelligence théorique ou d'abord à notre action? est-il d'abord l'énoncé d'une thèse ou d'abord un commandement relatif au salut? Voilà le problème que j'envisage. L'alternative étant ainsi formulée, il ne peut échapper à personne, ce me semble, que je ne suis nulle part sorti de ses limites et que les deux premières « objections » rappelées par moi se rapportent directement aussi bien que les deux autres à la question posée.

Comment M. Wehrlé a-t-il pu dire que, si les arguments invoqués par moi d'accord avec la pensée incroyante moderne sont reconnus valables, c'est la substance même de tout le dogme chrétien qui se trouve compromise et finalement déclarée inacceptable, que c'est l'objet même de la révélation qui est écarté et condamné, que c'est la faillite de la foi « en tant qu'elle prétendrait atteindre distinctement des réalités surnaturelles », qui est prononcée en fin de compte? Tout cela serait vrai si la seule interprétation possible du dogme était l'interprétation intellectualiste. Mais justement il y en a une autre. Je crois qu'en effet les quatre « objections modernes » ruineraient l'édifice de la religion, si cet édifice devait être premièrement intellectuel et théorique. C'est pour cela précisément que l'examen de ces objections est capable de montrer aux catholiques l'erreur désastreuse qu'ils commettraient en accordant à nos adversaires leur notion du dogme. Car cette notion est grosse du rationalisme. En écrivant les phrases que

Digitized by Google

Original from
CORNELL UNIVERSITY

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

je viens de rappeler tout à l'heure, M. Wehrlé admet par prétérition que la Révélation sera intellectuelle, théorique, ou ne sera pas : c'est trancher par postulat la question même qui fait l'objet de mon article. Si l'on concède qu'à tout le moins la question existe, — et les discussions qu'elle a soulevées ne permettent guère d'en douter, — on n'a plus le droit de procéder ainsi ni de contester mon point de départ au nom de la foi qui nous est commune.

Pour finir, je ne crois nullement avoir opéré cette dichotomie contre laquelle M. Wehrlé part en guerre avec tant de force et de raison, qui consisterait à prétendre considérer la lettre d'une formule en faisant abstraction de la réalité qu'elle signifie. Procéder ainsi, je l'accorde, serait « ériger l'expression intellectuelle en une entité distincte de la chose exprimée, séparable et séparée de sa raison d'être ontologique, discutable et discutée en elle-même comme ayant une consistance propre et une existence absolue ». Et je dis encore avec M. Wehrlé : « Qui ne voit que, sous couleur de réaction contre l'intellectualisme, une telle dialectique renouvelle et consacre tous les abus de l'intellectualisme dont le vice radical est d'attribuer aux définitions verbales une sorte de valeur réelle intrinsèque? » Je suis donc ici entièrement d'accord avec mon contradicteur pour condamner ce qu'il condamne, proscrire ce qu'il proscrit. Mais ce qu'il condamne et proscrit n'est pas du tout ce que je fais. Encore une fois, je ne mets pas d'un côté une réalité connaissable et d'un autre côté la proposition qui la porte à notre connaissance. Mais je cherche à déterminer sous quelles espèces la proposition porte la réalité à notre connaissance et quel genre de rapport il y a entre l'une et l'autre. Si mon but avait été celui que pense M. Wehrlé, c'est alors que j'aurais mérité ses reproches. Mais je me suis expliqué plus haut là-dessus. M. Wehrlé dénonce ma démarche initiale « comme viciant l'enquête dans son principe et comme opérant un renversement de l'ordre véritable par la prépondérance qu'elle donne au signe sur la chose signifiée ». Et il ajoute : « On débute ainsi en obéissant à une impulsion intellectualiste irréfléchie et on emploie tout d'abord, dans la position même du problème, le procédé essentiel de cet intellectualisme que l'on prétend combattre. En un mot, on nous place en présence d'un objet purement idéologique, presque exclusivement verbal, et c'est cette construction artificielle qu'on expose à nos regards comme le succédané du dogme. » S'il y a quelque part intellectualisme originel, c'est dans la manière dont M. Wehrlé interprète le problème que je pose. C'est lui-même qui érige « l'idole ridicule et détestable » à laquelle il m'accuse de sacrifier inconsciemment. Je ne donne pas la prépondérance au signe sur

Digitized by Google

Original from
CORNELL UNIVERSITY

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

la chose signifiée; mais je cherche à quelle langue appartient le signe, quelle sorte de rapport il y a entre lui et la chose signifiée. Je ne présente pas une construction idéologique et presque uniquement verbale comme le succédané du dogme : je fais juste l'inverse, en soutenant que le dogme comme tel n'appartient pas à l'ordre idéologique, encore moins à l'ordre des formules verbales. Dans tout cela, les critiques de M. Wehrlé se retournent contre lui, car c'est lui seul qui leur donne occasion de se produire, par sa façon erronée de comprendre le problème en cause.

Et maintenant plus n'est besoin sans doute de discuter les pages où M. Wehrlé développe les conséquences désastreuses de la prétendue dichotomie. Ces conséquences disparaissent avec le principe d'où on les a déduites. Ce sont là de ces objections « qui, en ôtant le tronc, s'emportent comme des branches », dirait Pascal. D'ailleurs il n'est pas exact que je veuille renverser radicalement les formules, en faire les poupées d'un jeu de massacre. Est-ce que la formule succombe parce qu'on la transpose? Est-ce la détacher de ses origines vivantes que de soutenir qu'avant tout elle les exprime par leur sens vital? Je veux bien que la réalité sous-jacente, en tant que connaissable et que connue, soit liée indissolublement à la formule qui la notifie : mais l'est-elle de même à telle façon particulière d'entendre cette formule? Sans doute, dans l'ordre de la connaissance, le signe demeure inséparable de l'objet : mais la correspondance n'est pas univoque, et il s'agit de savoir quel est parmi ses multiples sens le sens proprement dogmatique. Dire que le discrédit jeté sur la formule entraîne la perte du dogme, c'est encore une fois — si l'on ne distingue pas entre discrédit et discrédit — admettre indûment que la formule ne peut être expressive du dogme que d'une seule manière, c'est-à-dire supposer gratuitement cela même qui est en question. De nouveau, le préjugé intellectualiste reparaît. On raisonne comme si la réalité dogmatique et la formule intellectuelle abstraite étaient unies et soudées sans retour, comme si l'une ne pouvait être manifestée que par l'autre. Or, prétendre ainsi la réalité solidaire de la formule, au point qu'on puisse écrire : « La destinée de l'une suivra la destinée de l'autre comme le sort de notre pensée suit le sort du verbe qui l'exprime », il me semble que c'est l'intellectualisme même. Je renvoie donc une dernière fois à M. Wehrlé le reproche qu'il m'adresse et je déclare finalement que lui seul met dans ma théorie l'erreur dont il triomphe ensuite sans nulle peine et le vice radical dont il profite pour la détruire.

Digitized by Google Original from CORNELL UNIVERSITY

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

II

Passons maintenant, sous le bénéfice des remarques précédentes, à l'examen particulier des quatre objections que la pensée moderne met en avant contre l'idée même de dogme. Je vais avec M. Wehrlé reprendre ces objections une à une.

Première objection. — Je dois avouer que je n'ai pas réussi à voir, même en gros, le bien-fondé des reproches qui me sont adressés ici.

Ai-je réclamé des preuves appartenant à un ordre sans rapport avec la nature des vérités en jeu? Je pense avoir fait explicitement l'inverse. Certes j'admets d'autres types de sciences que le type mathématique et d'autres démonstrations valables que celles des géomètres. La certitude n'est pas une entité uniforme et sans nuances. En vérité, sur ce point, je souscris pleinement aux thèses de M. Wehrlé : mes travaux antérieurs le disaient avec insistance. Où donc M. Wehrlé a-t-il pris tout ce qu'il m'accuse de soutenir, au moins d'admettre implicitement? J'ai parlé de preuves *directes* et *spécifiques*. Est-ce que la mathématique est seule à requérir de telles preuves? Il me semble que le physicien repousse les preuves de témoignage; le biologiste, les preuves de raisonnement pur; l'exégète ou l'historien, les preuves d'ordre philosophique. Le physicien veut des preuves physiques; le biologiste, des preuves biologiques; l'historien, des preuves historiques. Or ce que j'ai affirmé et ce que je répète, c'est que, si l'on tient les dogmes pour des propositions théoriques et spéculatives, il est impossible d'en donner équivalemment des preuves intrinsèques, homogènes, directes et spécifiques. Soutiendra-t-on le contraire?

D'après M. Wehrlé, l'objection « implique en second lieu que c'est aux énoncés des sciences abstraites qu'il convient d'assimiler les affirmations doctrinales de l'Église ». Je ne puis lui accorder que l'objection implique cela; mais combien je m'unis à lui pour protester contre une assimilation si fausse! Je prétends même que les vérités religieuses ne sont pas du tout en elles-mêmes (et pour autant qu'elles exigent une adhésion de foi) des énoncés théoriques, de quelque genre que ce soit. Oui, ces vérités affectent un caractère propre et réclament une justification *sui generis*. Elles constituent un ordre à part, spécifiquement distinct. Quelques-uns se comportent à leur endroit comme si elles relevaient uniquement de l'histoire; d'autres, comme si elles relevaient uniquement de la philosophie. Je me sépare également de ceux-ci et de ceux-là. Les vérités en cause ne sont à mes yeux ni proprement historiques ni proprement philosophiques : quand ce ne

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

serait (1) que parce qu'elles réalisent une synthèse originale de la vérité historique et de la vérité philosophique, les faits qui les soutiennent recevant d'elles un sens métaphysique, la métaphysique qu'elles enveloppent prenant corps par elles dans l'histoire (2). Mais qu'on y réfléchisse un instant : quels sont ceux qui peuvent être suspectés à juste titre de soumettre les affirmations dogmatiques « au droit commun des vérités scientifiques naturelles » et d'outrer ainsi le crédit dû à la science? Ne sont-ce pas justement ceux qui tiennent avant tout ces affirmations pour des énoncés de thèses théoriques? Assurément ce sont ceux-là qui créent la force de l'objection. Pour avoir voulu que l'essence des vérités dogmatiques fût intellectuelle et spéculative comme l'essence des vérités toujours mobiles que l'histoire ou la philosophie élaborent, ils se sont astreints gratuitement à l'empire de conditions impossibles à satisfaire, ils ont fabriqué de leurs propres mains l'antinomie qui les fait périr et ainsi en fin de compte ils se sont engagés eux-mêmes de gaieté de cœur dans une situation sans issue. Il faut toujours que les preuves soient homogènes aux conclusions : sachons donc reconnaître que les propositions dogmatiques appartiennent au même ordre que les arguments apologétiques qui les introduisent.

Est-ce à dire que le surnaturel ne puisse pas devenir objet de science à un titre spécial? Certes non; car « il est impossible qu'on ne pense pas ce que l'on croit, qu'on ne travaille pas sur cette pensée et qu'on ne produise la théologie de sa foi » (3). Mais cette science apparaît comme telle semblable aux autres sciences (sauf son incapacité d'établir par ses propres forces qu'elle a un objet légitime); elle s'appuie à sa manière sur des preuves directes et spécifiques, homogènes aux conclusions correspondantes, intrinsèques par rapport au système des principes générateurs; ses théories restent toujours affaires de spéculation libre, sans aucun droit de prétendre à un caractère immuable et absolu; et, sauf les réserves indiquées plus haut, ce n'est jamais sur ses résultats que porte l'obligation dogmatique.

Deuxième objection. — Les explications que je dois à M. Wehrlé pourraient être ici plus brèves encore. Car, en définitive, nous sommes d'accord sur le fond des choses. Je ne vois guère que quelques menues erreurs d'interprétation à rectifier.

Je sais très bien que je ne suis pas le premier ni le seul à reconnaître

(1) Il y a en réalité bien plus que cela.

(2) La vérité religieuse est *transhistorique* : elle suppose le passage d'une signification métaphysique et morale à travers les faits de l'histoire.

(3) A. Loisy, *l'Évangile et l'Église*, page 171.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

nécessaire un renouvellement de l'apologétique. Ce que M. Wehrlé dit là-dessus est parfaitement juste; et notamment je m'associe de tout cœur à l'éloge si mérité qu'il fait de M. Blondel. Si je n'ai pas cité l'auteur de *L'action* et de la célèbre *Lettre*, si je n'ai cité personne, c'est que mon but n'était pas de critiquer l'apologétique extrinséciste, ni de défendre l'apologétique d'immanence. J'ai rappelé sommairement, dans la mesure où cela m'était utile, un fait de notoriété publique; et voilà tout.

Maintenant, si M. Wehrlé attend de moi une déclaration d'attitude, je puis le satisfaire en quelques mots. Je crois qu'objectivement le catholicisme possède et peut produire des titres qui sont en soi valables. Je crois possible une apologétique probante, une apologétique ayant la vertu de manifester sous forme raisonnable à l'esprit humain l'obligation qui s'impose à lui d'adhérer à l'Église. Je crois enfin que la méthode d'immanence, telle que M. Blondel et M. Laberthonnière l'exposent, telle que M. Wehrlé lui-même la résume, est le vrai point de départ de la recherche. Mais je ne crois pas avoir rien écrit qui puisse légitimement donner prise aux critiques de M. Wehrlé.

Ainsi, quand j'ai invoqué la « vie de l'esprit », je n'ai nullement voulu signifier par là qu'il suffisait de s'enfermer dans la sphère de l'intelligence pure, de s'en tenir au dynamisme de la pensée spéculative. Comment a-t-on pu commettre un pareil contre-sens? Moi aussi, j'affirme qu'il faut au contraire « embrasser dans une analyse inexorable le développement total de notre activité multiforme (1) ». Moi aussi, j'emploie le terme d'*Action* dans le sens riche et plein qui est celui de M. Blondel; et vraiment il me semble avoir répété cela avec assez d'insistance. Mais la « vie de l'esprit » est-elle autre chose que cette « action » même? Qui ne sait que, dans le langage de la philosophie moderne, le mot *Esprit* a un sens beaucoup plus large que ce sens intellectuel auquel M. Wehrlé semble croire que je me borne?

Autre chose. Je souscris sans réserve à ce passage de M. Wehrlé : « Si l'on veut bien y prendre garde, on reconnaîtra que la méthode d'immanence est exclusive d'une doctrine de même nature et aboutit à une inévitable requête de transcendance. Ce qu'on déclare immanent au sujet, c'est le postulat de cette transcendance à la fois obligatoire pour lui et impossible par lui. La question n'a été portée en lui que pour le forcer plus sûrement à sortir de lui. Il n'y devra rentrer

(1) Aussi bien le principe d'immanence affirme-t-il, comme je le disais, que « chacun de nos états et de nos actes enveloppe notre âme entière et la totalité de ses puissances ».

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

qu'après avoir trouvé le divin surajouté qu'il cherchait. Cette mystérieuse réalité ne peut combler son attente que si elle le dépasse prodigieusement. Elle ne peut donc pas ne pas être une importation proprement dite en nous de quelque chose d'infiniment original et de souverainement enrichissant. » Mais où M. Wehrlé a-t-il pu me voir « donner à entendre que cette nouveauté ne nous apporte rien de nouveau, qu'elle ne livre rien d'inédit à notre pensée, qu'elle ne met rien de surhumain dans notre action, ou que, n'étant pas de nous, elle ne peut être pour nous et réclamer droit de cité chez nous »? Vraiment je n'ai jamais rien dit ni pensé de cela. J'ai écrit la phrase que voici : « Aucune vérité n'entre en nous que postulée par ce qui la précède à titre de complément plus ou moins nécessaire, comme un aliment qui, pour devenir nourriture effective, suppose chez celui qui le reçoit des dispositions et préparations préalables, à savoir l'appel de la faim et l'aptitude à digérer ». Cette image était peut-être assez significative. Car enfin, quelles que puissent être les dispositions et préparations préalables et si nécessaires qu'elles soient, recevoir un aliment est toujours, il me semble, accepter une importation qui nous enrichit.

Mais, puisque nous en sommes à cette question des rapports entre immanence et transcendance, qu'il me soit permis de présenter brièvement les remarques suivantes, bien qu'elles ne s'adressent pas spécialement à M. Wehrlé : il faut saisir toutes les occasions de dissiper les malentendus.

Ceux qui ont forgé le nom barbare d'*Immanentisme* et qui commettent perpétuellement la grossière méprise de transformer ainsi une *méthode* en *doctrine,* ceux-là créent eux-mêmes l'ennemi qu'ils combattent et fabriquent eux-mêmes l'absurdité dont ensuite ils triomphent sans peine. Voulant parler d'un principe qui appartient essentiellement à l'ordre spirituel, donc à l'ordre dynamique, ils emploient — par un abus dont, hélas! l'exemple n'est pas rare — le langage statique de la matière, un langage d'espace et d'immobilité qui ne saurait être ici que traître et déformateur. D'où une contradiction initiale, qu'ils ne peuvent manquer de voir reparaître toujours, mais dont ils sont seuls responsables et par laquelle ils se sont engagés eux-mêmes gratuitement dans une antinomie sans issue. Comment réussirait-on à comprendre ce qu'on a commencé par lire de travers?

L'erreur est de croire qu'en énonçant le principe d'immanence on puisse conserver la notion scolastique de « nature ». Cette notion exclut *a priori* ce principe. En quoi consiste-t-elle, en effet? Ce ne sera pas la méconnaître que de ne lui trouver comme objet qu'une fiction abs-

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

traite (1). Nous sommes bien là en présence d'une de ces entités logiques, d'un de ces symboles conceptuels, dont sans doute le discours a besoin dans une certaine mesure pour ses analyses, mais qui enveloppent toujours un vice plus ou moins caché, celui de ne traduire le réel qu'en le trahissant, par l'attribution d'une fixité factice à ce qui est au fond mouvement et devenir (2). Car, dans l'espèce et au point de vue qui nous occupe en ce moment, avec le système d'interprétation que je vise, que représente le mot « nature »? *Quidquid rei definitione continetur,* dit Hurter (3). Ce qui implique qu'il s'agit d'une *chose* dont le contenu essentiel est déterminable une fois pour toutes, dont les facteurs constituants, dont la puissance de développement et la capacité d'action peuvent être assignés d'avance *abstraitement* et *intrinsèquement,* c'est-à-dire sous forme intemporelle et à l'état radicalement distinct et séparé, dont par suite est possible (au moins en soi, *quoad se* sinon *quoad nos*) une définition statique formulée *ne varietur.* Chose curieuse! Cette conception médiévale et scolastique de « nature », appliquée à l'esprit humain, est toute proche, à certains égards, de la conception kantienne. Celle-ci enveloppe le même abus des métaphores spatiales, des divisions et coupures numériques et géométriques, la même attitude de logicien confiné dans le monde intemporel et immobile des abstractions. Le criticisme, en effet, ne caractérise-t-il pas l'esprit par un ensemble de lois et formes *a priori* données elles-mêmes une fois pour toutes en dehors de toute durée (4)?

Dans ces conditions, il est clair qu'il y a incompatibilité irréductible et absolue entre le principe d'immanence et l'affirmation du surnaturel. Dès lors, avec une telle notion de nature close et séparée, l'alternative est fatale. Ou bien on pose le principe d'immanence; et alors on ne peut que nier radicalement le surnaturel : c'est ce que font les kantiens. Ou bien on admet le surnaturel; et alors on ne peut que rejeter totalement le principe d'immanence : c'est ce que font les scolastiques (5). Les uns et les autres raisonnent également juste, mais à partir de postulats opposés; et sur ces postulats eux-mêmes ils ne divergent en somme que parce qu'au fond ils s'entendent pour admettre une même conception initiale sous-jacente. Tout cela est si clair, si simple, si obvie, qu'on devrait bien nous faire l'honneur

(1) Dont je ne veux pas contester d'ailleurs qu'elle ait parfois sa raison d'être.

(2) Cf. l'admirable *Introduction à la Métaphysique* publiée par M. Bergson dans la *Revue de Métaphysique et de Morale,* n° de janvier 1903.

(3) Hurter, *Theol. dogm.*, tract. VI, tomus II, 11ᵉ ed., p. 266.

(4) Cf. *Bulletin de la Société française de Philosophie*, séance du 25 février 1904, pages 159 et 160.

(5) J'entends parler surtout des scolastiques modernes.

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

de supposer que nous avons su le voir, que notre théorie est donc un peu plus subtile qu'on ne la fait quand on la réfute avec tant d'aisance. En réalité, nous ne conservons pas telle quelle, dans l'espèce, cette notion de « nature » qui est la cause vraie de tout le mal, qui rend le conflit radicalement insoluble; et c'est pourquoi nous parvenons à concilier le principe d'immanence et l'affirmation du surnaturel.

La nature humaine est plus un *progrès,* un *devenir,* qu'une *chose.* Elle n'est pas exprimable par un concept constitué une fois pour toutes. Elle n'est pas définissable dans l'intemporel ni dans l'abstrait. Expérience et développement en font partie intégrante. Elle est ouverte et dynamique. Elle est par essence vie, durée, invention. Il ne faudrait pas oublier, quand on nous juge, la critique de l'intellectualisme, du rationalisme kantien, que nous avons faite et à laquelle nous nous référons toujours. Rien, à notre sens, ne peut être défini *statiquement* ou *séparément* (du moins si l'on veut toucher le fond des choses) (1), et la nature humaine moins que quoi que ce soit (2). N'avons-nous pas insisté suffisamment sur la solidarité de tout, sur la continuité profonde sous-jacente aux apparences communes de morcelage? Pour ceux qui ne se contentent pas avec des fantômes logiques, la vraie « nature » de l'homme ne se manifeste *dans sa réalité de fait* que sous les conditions concrètes de la vie effectivement vécue, de la solidarité sociale et de l'histoire. Par le mot *nature,* il faut entendre alors tout ce qui peut être *positivement constaté.*

Cela posé, que disons-nous au juste en formulant ce fameux principe d'immanence à propos duquel on nous entreprend si fort? Rien que de très simple et de très certain. Il ne s'agit aucunement de je ne sais quelle doctrine « naturaliste » selon laquelle l'homme se suffirait à lui-même pour remplir sa destinée. Qui a jamais eu la naïveté ou l'impudence de se dire catholique avec une pareille doctrine? Mais qui ne voit aussi qu'une doctrine de ce genre suppose essentiellement le concept de « nature » statique et fermée que je rappelais tout à l'heure? Non, le principe d'immanence ne résume pas une *doctrine*, surtout une doctrine d'exclusion et de morcelage; il caractérise une *méthode* et se rapporte moins à la vérité en soi qu'à notre manière

(1) Il en est autrement au point de vue de l'utilisation pratique ou discursive : on peut parler alors de formules closes et de résultats achevés.

(2) Il y a cependant un cas où, même en ce qui concerne la mouvante continuité de l'esprit, les cristallisations du discours deviennent légitimes : c'est quand on se place au point de vue plutôt *juridique* que *philosophique* qui est en effet à beaucoup d'égards le point de vue ordinaire de la scolastique.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

d'entrer en rapport avec elle. Ce qu'il dit, c'est qu'une vérité qui viendrait à nous purement du dehors, comme une *chose* radicalement extérieure, étrangère, hétérogène à notre esprit, sans préparations préalables en nous, sans dispositions préexistantes, sans nulles postulations (même latentes) de notre part, c'est, dis-je, qu'une telle vérité — si tant est qu'on puisse alors employer ce nom — serait inassimilable, insaisissable, un pur néant pour nous, et — pour autant qu'on l'accepterait néanmoins en la *subissant* comme une sorte de consigne verbale — un principe de mort spirituelle. Tel un caillou dans l'organisme : il ne nourrit pas, mais tue. Tel un aérolithe tombant du ciel : il ne vous atteint pas ou vous casse la tête. On ne trouve que ce que l'on cherche et l'on ne peut recevoir que ce que l'on trouve. Il faut réinventer même ce que l'on apprend. Pour en venir au cas qui nous intéresse ici, il faut que le problème religieux se pose inéluctablement en nous si l'on veut qu'il existe pour nous. Toute vérité, pour être vivifiante, doit avoir en nous des racines, doit s'insérer en nous, doit répondre à un besoin plus ou moins clairement ressenti par nous. Si elle ne se rattachait à rien de nous, si elle ne trouvait en nous aucune place qui l'attende ou l'appelle, le moins qu'on en pourrait dire est qu'elle n'aurait pour nous aucun sens : comme quand on parle de philosophie à un animal.

Ai-je besoin d'insister là-dessus? Ce serait, il me semble, faire injure au lecteur. Aussi bien je ne saurais mieux dire que M. l'abbé Laberthonnière dans ses *Essais de Philosophie religieuse*. Je ne crois pas qu'après ses explications il puisse subsister pour qui n'y met pas de parti pris aucune difficulté véritable. Sous le rapport qui nous occupe, la vérité surnaturelle n'échappe nullement à la loi commune. Toute apologétique objective, basée par exemple sur l'histoire, doit être vivifiée par une apologétique d'immanence qui *prépare* les esprits à la foi et qui nous fasse « voir en nous la place du divin, en attendant qu'on nous le montre au dehors, prêt à nous répondre » (1). Je prétends que les théologiens les plus stricts ne peuvent que reconnaître cela. Car en somme ils n'ont jamais dit autre chose; les négations de quelques-uns dans ces derniers temps ne proviennent que d'un oubli de la tradition authentique ou d'une méconnaissance du problème en cause.

Plaçons-nous d'abord au point de vue de la vie intérieure (2). Aucune âme n'est totalement dépourvue de grâce prévenante et adjuvante. Aucune âme n'échappe à cette motion divine par laquelle est

(1) Expression de M. l'abbé Sertillanges, dans la *Quinzaine* du 1er juin 1905, p. 419.

(2) Ce qui ne veut pas dire « au point de vue *individualiste* » : ai-je besoin de le rappeler à des chrétiens et surtout à des catholiques?

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

notifié à tous et à chacun dans l'intime secret du cœur le fait de la vocation surnaturelle. Que sont en effet, sinon cela même, ces inquiétudes, ces tristesses, ces besoins, ces désirs, ces pressentiments, que l'expérience chrétienne constate universellement à l'aube des conversions? Nulle part on ne découvre la nature *nue*, la nature *séparée*. Il y a une lumière de Dieu qui illumine tout homme venant en ce monde (Joan., I, 9) et c'est à tous que s'adresse la parole d'appel : « *Ecce sto ad ostium et pulso* » (Apoc., III, 20). Aussi n'y a-t-il point de proposition théologique mieux assurée que celle-ci : une grâce suffisante pour le salut est donnée à tous sans nulle exception (1). Je n'en finirais pas de citer les textes qui l'établissent. Qu'il me suffise de rappeler quelques-uns de ceux que les théologiens invoquent d'habitude et qui se rapportent le plus directement à notre objet (2). « *Ecce dies veniunt, dicit Dominus, et mittam famem in terram : non famem panis, neque sitim aquae, sed audiendi verbum Domini* » (Amos, VIII, 11). « *Effundam spiritum meum super omnem carnem* » (Joel, II, 28). « *Et spiritum novum tribuam in visceribus eorum* » (Ezech., XI, 19). « *Nemo potest venire ad me, nisi Pater, qui misit me, traxerit eum* » (Joan., VI, 44). « *Deus est enim qui operatur in vobis velle et perficere, pro bona voluntate* » (Phil., II, 13). « *Nam expectatio creaturae revelationem filiorum Dei expectat... Scimus enim quod omnis creatura ingemiscit, et parturit usque adhuc... Spiritus adjuvat infirmitatem nostram; nam quid oremus, sicut oportet, nescimus : sed ipse Spiritus postulat pro nobis gemitibus inenarrabilibus* » (Rom., VIII, 19, 22, 26). Saint Thomas, commentant saint Paul, ajoute (lect. 3 in Hebr. 12) : « *Deus vult omnes homines salvos fieri, et ideo gratia nulli deest, sed omnibus, quantum in se est, se communicat.* » Il dit encore : « *Ille qui credit, habet sufficiens inductivum ad credendum : inducitur enim auctoritate divinae doctrinae miraculis confirmatae, et quod plus est, interiori instinctu Dei invitantis* » (2, 2 q., 2 a, 9 a d 3). Et saint Augustin, dont il faudrait citer des pages entières : « *Vocat te Deus et jubet, ut facias; sed ipse dat vires, ut quod jubet, impleri possit* » (Serm 32, n. 9). « *Quid est autem* INTERPELLAT (scil. Spiritus sanctus, Rom., VIII, 26), *nisi interpellare nos facit... nobisque interpellandi et gemendi inspirat affectum. Sicut illud in Evangelio :* NON ENIM VOS ESTIS QUI LOQUIMINI, SED SPIRITUS PATRIS VESTRI, QUI LOQUITUR IN VOBIS (Matth., X, 20). *Neque enim et hoc fit de nobis tanquam nihil facientibus*

(1) *Omnibus hominibus adultis, etiam infidelibus, datur gratia proxime vel remote ad salutem sufficiens* (Hurter, *Theol. dogm.*, tomus III, 11e ed., p. 70).

(2) Je n'ai pas à entreprendre ici une exégèse détaillée de ces textes : je les utilise dans un sens familier aux théologiens.

Digitized by Google

Original from CORNELL UNIVERSITY

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

nobis. Adjutorium igitur Spiritus sancti sic expressum est, ut ipse facere diceretur, quod ut faciamus facit » (Ad Sixtum, ep. 149, n. 16). Enfin ai-je besoin de rappeler qu'Alexandre VIII a condamné la proposition suivante : « *Pagani, judaei, haeretici aliique hujus generis nullum omnino accipiunt a Jesu Christo influxum, adeoque hinc recte inferes, in illis esse voluntatem nudam et inermem sine omni gratia sufficienti* » ; et que le Concile du Vatican (Const. *Dei Filius*, cap. III) a proclamé ceci : « *Benignissimus Dominus et errantes gratia sua excitat atque adjuvat, ut ad agnitionem veritatis venire possint* ».

Il est donc certain qu'il y a en nous par rapport au surnaturel une *capacité de postulation* qui est elle-même, à vrai dire, un don de Dieu, mais un don communiqué à tous. En fait notre vocation à la destinée surnaturelle, subsistant même après la chute, et sous forme obligatoire, non facultative, ne peut demeurer invinciblement ignorée de nous, doit nous être de quelque façon notifiée et par conséquent ne saurait être sans indices constatables dans l'homme. Que veut dire, sinon cela, ce « témoignage de l'âme naturellement chrétienne » si fréquemment invoqué ? Quoi que Dieu eût pu faire s'il eût voulu, pour qui regarde non les pures possibilités, mais les faits réels, il y a, dans le cœur humain que chacun de nous porte en soi, des abîmes infinis que la nature seule ne saurait combler :

Une immense espérance a traversé la terre,
Malgré nous vers le ciel il faut lever les yeux.

N'est-ce pas d'ailleurs ce que l'on répond communément aux incrédules qui se déclarent impuissants à croire, impuissants à sortir de leur nature : « Vous êtes plus riches que vous ne pensez, il y a en vous de l'inaperçu, écoutez dans les profondeurs de votre âme et prenez conscience de tout ce que vous possédez déjà ; car vous n'êtes pas seuls en vous-mêmes, un Autre habite votre cœur avec vous, et cet Autre, que vous ne savez pas nommer encore, que vous confondez encore avec vous, cet Autre a déjà mis en vous le germe et la force d'une croissance ineffable. »

Facienti quod est in se, Deus non denegat gratiam. Le célèbre axiome signifie en somme que Dieu donne à tous de quoi commencer au moins le travail de postulation immanente, puis qu'il accroît son secours dans la mesure où notre bonne volonté correspond à ses avances. Ainsi il n'est jamais question à chaque moment que d'un passage de l'implicite à l'explicite, d'un mouvement en profondeur révélant des exigences latentes et des richesses virtuelles ; et le principe d'immanence est sauf. Mais la nature est sans cesse agrandie,

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

sans cesse rendue capable de postuler davantage, sans que même au premier abord elle sache reconnaître ni rapporter à sa véritable origine le don qui lui est fait ; et le surnaturel reste donc, par rapport à la « nature » initiale, une transcendance, une importation, un enrichissement. Et c'est ainsi qu'en fin de compte le surnaturel vient en nous parfaire la nature, non l'abolir, de façon qu'il y ait pour nous toujours unité de vie spirituelle.

Et maintenant, pour achever la discussion de ce point, il resterait à montrer dans l'histoire, dans la vie sociale de l'humanité, le même phénomène de postulation immanente parfaitement compatible avec la transcendance du surnaturel. Là aussi la nature *nue*, la nature *séparée* n'est qu'une possibilité abstraite et qu'une fiction logique. Je n'ai pas besoin, pour l'établir, d'instituer moi-même aucune démonstration. Il me suffira de recueillir et de rappeler d'un mot quelques thèses de l'enseignement le plus officiel. Comment des théologiens pourraient-ils méconnaître un fait dont ils sont les premiers à faire état? Ne parlent-ils pas d'une *révélation primitive,* dont ils retrouvent partout les traces, qu'ils voient commencer au berceau même de la race humaine, et que la solidarité des générations a dû transmettre au moins sous forme implicite et potentielle à tous les hommes au cours des siècles? N'expliquent-ils pas les délais de l'Incarnation rédemptrice par des *préparations divines* ayant pour objet de disposer l'homme à recevoir le Don qui va lui être fait? N'est-il pas question parmi eux d'une *espérance messianique,* d'une *attente universelle,* nullement bornée au peuple élu et qu'en tous cas les pérégrinations d'Israël ont éveillée plus ou moins clairement partout? Ne fixent-ils pas enfin la plénitude des temps à l'heure où Celui qui a été promis est devenu le *Désiré des nations?* Rien de plus habituel chez les apologistes que le développement de ces considérations (1). Et que sont-elles, sinon une illustration du principe d'immanence et, pour ainsi dire, son application à l'ordre historique? L'interprétation traditionnelle de l'histoire juive est à cet égard plus significative encore. Ai-je besoin de rappeler le rapport établi entre l'Ancien et le Nouveau Testament, entre la Loi et l'Évangile, entre la Synagogue et l'Église? Ai-je besoin de redire que Jésus a eu un Précurseur : « *Vox clamantis in deserto : Parate viam Domini* » (Matth., III, 3)? Ai-je besoin de remettre sous les yeux ce texte de saint Augustin, affirmant avant Bossuet la suite de la religion : « *Res ipsa quae nunc christiana religio nuncupatur, erat apud anti-*

(1) Cf. P. Monsabré, *Conférences de Notre-Dame de Paris*, Carême 1877, spécialement la 29e conférence.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

quos, nec defuit ab initio generis humani, quousque ipse Christus veniret in carne, unde vera religio, quae jam erat, coepit appellari christiana » (Retract., lib. I, cap. XIII, 3)? Oui, par l'Incarnation, qui est le vrai centre de l'histoire humaine et le seul point d'où on la voie dans une perspective exacte, tous les hommes sont solidaires en Jésus ; de sorte qu'à proprement parler il ne peut pas être question, en fait, de « nature » non pénétrée, non déjà envahie par le surnaturel : « *Deus factus est homo, ut homo fieret Deus* », dit encore saint Augustin. Aujourd'hui, l'Église est là, mêlée aux hommes, saturant de christianisme les milieux où ils vivent, insinuant en eux son influence à leur insu même. Et c'est pourquoi, plus que jamais, est possible une Apologétique fondée sur le principe d'immanence.

Après ces explications, peut-être sera-t-on satisfait? peut-être cessera-t-on de crier au scandale et à l'hérésie? Je ne puis insister ici davantage, ni développer toutes les preuves en reprenant ce que d'ailleurs MM. Blondel et Laberthonnière ont déjà si bien dit. L'article *Qu'est-ce qu'un dogme?* ne voulait pas traiter cette question, qui certes réclamerait au moins un article à part. Au surplus, en tout ceci, je crois être pleinement d'accord avec M. Wehrlé (1) et je me hâte donc de fermer une parenthèse déjà trop longue.

Troisième objection. — Je la divise avec M. Wehrlé en deux parties et je réponds successivement aux deux querelles qu'on me fait.

1° — Je persiste à penser que, si les dogmes sont essentiellement des énoncés théoriques, ils deviennent indissolublement solidaires de la théorie dans le langage de laquelle on les formule. Mais la constatation que ces théories apparaissent aujourd'hui périmées ne va point, à mon sens, contre les dogmes eux-mêmes : elle ruine seulement l'hypothèse que les dogmes soient, comme tels, des énoncés théoriques. Certes je crois qu'il faut distinguer avec soin le véhicule verbal du sens véhiculé. Je crois aussi qu'une même pensée peut être traduite en plusieurs langues et que sous les espèces d'une philosophie particulière on peut saisir une vérité indépendante de cette philosophie. Mais qu'est-ce qu'il y a ainsi de commun aux théories les plus différentes, sinon des *faits*, des *existences simplement posées*, c'est-à-dire des *données appartenant à l'ordre de l'action?* et comment définir un sens transcendant à tout véhicule théorique, si ce n'est *en fonction de la vie*, par sa *valeur vitale*, et à condition de *lire toujours les formules dans le langage de l'action pratiquement vécue?* La question que j'ai posée n'est pas seulement une chicane de vocabulaire ; elle ne se rapporte pas seulement

(1) Voir notamment la page 340 de son article : « Une seconde marque..... »

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

à l'emploi d'une terminologie scientifique démodée ou d'une expression empruntée à une langue morte. Elle est relative à certaines *conceptions* qu'impliquent certains langages et qu'ils entraînent avec eux quand on les utilise pour énoncer des vérités *théoriques*. Je me refuse à croire que, de même qu'on ne peut aller au Père que par le Fils, ainsi on ne puisse aller au Fils que par Aristote. D'ailleurs à la place d'Aristote vous mettriez un autre philosophe quelconque, que mon objection resterait la même. Et il n'y a qu'une manière d'y couper court : c'est de renoncer à la conception intellectualiste du dogme. Car, tant que le dogme sera conçu comme un système de représentations théoriques, il apparaîtra toujours solidaire de telle ou telle théorie et semblera varier (contrairement à la définition du Vatican, Const. *Dei Filius*, cap. IV, can. 3) lorsqu'on le transportera d'une théorie dans une autre. Certes je crois permis, et même à certains égards nécessaire, d'élaborer une philosophie du dogme. Seulement je soutiens que cette philosophie, faite à l'occasion du dogme et avec le dogme pour matière, n'est pas elle-même dogmatique (1).

2° — C'est de la même façon que je répondrai au second grief qu'articule contre moi M. Wehrlé. Assurément, si les dogmes constituent avant tout des énoncés théoriques formulés en *termes de science* et non pas des notifications pratiques formulées en *termes de vie*, les métaphores qu'ils renferment visiblement rendent leur sens précis très difficile ou même impossible à déterminer. Mais ces métaphores au contraire ne présentent aucune difficulté d'interprétation (pas plus que les paraboles de l'Évangile) dans le langage de l'action pratique. D'où la même conclusion toujours. Je n'ai pas dit ni voulu dire autre chose. Et cela ne signifie nullement que la réalité qui correspond au dogme soit « littéralement impensable » de quelque manière qu'on s'y prenne. Cela veut dire tout simplement que le dogme n'est pas en lui-même une théorie faite, qu'au point de vue strictement intellectuel et scientifique il n'est pas autre chose que la notification d'une donnée, donc l'objet d'une théorie à faire, donc l'énoncé d'un problème à résoudre. Vous me dites par exemple que « Dieu est notre père ». Si vous prétendez par là définir une relation théorique entre Lui et nous, si vous partez d'un point de vue intellectuel pur pour donner un sens à votre affirmation, je vous répondrai que votre concept est bien vague,

(1) Je suis heureux de pouvoir renvoyer aux déclarations faites par M. l'abbé Sertillanges à propos de mon article (*Quinzaine* du 1er juin 1905 et *Bulletin de littérature ecclésiastique*, n° de juillet-octobre 1905). Ces pages expriment exactement ma pensée sur le point qui nous occupe ici. Je crois aussi qu'à des nuances près, et peut-être avec une différence de vocabulaire, je suis d'accord avec le R. P. Allo (*Quinzaine* du 1er août).

Digitized by Google Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146 Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

presque indéterminable; car enfin, de la notion de paternité, quand on l'applique à Dieu, il ne faut garder à peu près rien de ce qui la constitue proprement dans le monde de notre expérience. Et alors je m'étonnerai de vous voir requérir pour une représentation si indécise une adhésion si ferme et si intransigeante. Si au contraire vous admettez que « Dieu est notre père » signifie avant tout que nous avons à nous comporter en fils par rapport à lui, si vous me proposez ainsi une croyance en me présentant son objet sous les espèces de l'attitude et de l'action qu'il commande en moi, en me le définissant par sa répercussion pratique sur la conduite de ma vie, si en un mot vous me parlez ce langage familier et humain, non métaphysique ni spéculatif, qui est celui de l'Évangile, alors je vous comprendrai sans peine et mon objection tombera. Non qu'une telle transposition suffise pour faire évanouir toute difficulté : il est trop clair qu'une apologétique sera toujours indispensable. Mais du moins je ne serai plus arrêté avant son début même par un obstacle préjudiciel, car je saurai nettement ce que vous entreprenez de me faire admettre. Sans doute je chercherai encore à me faire de la paternité divine à mon égard une théorie représentative. Mais il sera bien entendu que cela reste une affaire de spéculation libre et que je ne devrai pas aux représentations de cette théorie une adhésion d'une autre nature qu'aux conclusions ordinaires de la science et de la philosophie, sous réserve pour moi de ne pas détruire ni altérer la *signification pratique,* la *valeur de vie* du *fait* que j'ai à interpréter, de la *donnée* que j'ai à comprendre.

Quatrième objection. — M. Wehrlé juge que je n'ai pas le droit de citer en même temps contre les dogmes leur *transcendance* et leur *immutabilité,* parce que (dit-il) : « la transcendance de la réalité qu'ils expriment enlève tout caractère limitatif à l'immutabilité qu'ils supposent ». Encore une fois, c'est là ne pas voir que mon objection ne va nullement contre les dogmes eux-mêmes, mais seulement contre la conception intellectualiste qu'on s'en fait. Supposez en effet que les dogmes soient avant tout des énoncés théoriques; alors ils s'adressent directement à l'intelligence spéculative, tout comme les vérités scientifiques et philosophiques ordinaires; mais leur transcendance les fait incommensurables avec celles-ci (1), incapables de se composer avec elles pour constituer un système cohérent; et voilà donc rendue fatale cette rupture d'unité dans l'esprit, cette vie en partie double, que nul ne saurait accepter (2). Que si maintenant, pour éviter ce reproche, on

(1) Alors que, par votre attitude, vous venez d'affirmer une commune mesure.

(2) C'est vous-mêmes qui avez placé les dogmes dans un plan où ils font antinomie : comme s'il n'y avait qu'un seul plan de pensée.

Digitized by Google

Original from
CORNELL UNIVERSITY

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

en vient — comme tant de *concordistes* l'ont fait, au dommage égal de la science et de la foi, — à insérer violemment les dogmes parmi les vérités du savoir humain, à dire qu'ils doivent (tout en restant dogmes) être interprétés en continuité avec elles, à les recevoir au même titre spéculatif que ces dernières (sauf un accident de méthode qui ferait qu'ils ne nous soient saisissables que par le dehors), c'est l'immutabilité du dogme qui devient l'obstacle, en introduisant dans les rouages de la pensée scientifique des bâtons qui en arrêtent le mouvement. Les deux reproches de *transcendance* et d'*immutabilité* sont donc également fondés et parfaitement conciliables : *complémentaires,* pourrait-on dire. Mais, je le répète, ce qu'ils ruinent, c'est la conception intellectualiste du dogme, non le dogme lui-même. En somme, ils ne disent pas autre chose que ceci : comment les dogmes seraient-ils en leur fond des énoncés comparables à ceux de la science théorique, s'ils possèdent essentiellement des caractères inverses de ceux que l'on reconnaît sans conteste à ces énoncés?

Après cela, je suis d'accord avec M. Wehrlé. Que la libre recherche scientifique soit d'un autre ordre que l'adhésion aux dogmes, que la religion ait comme destination propre et directe de préparer les hommes à l'éternité et de les conduire au ciel, qu'il faille accepter que le dogme ne rende à la vie intellectuelle terrestre que des services indirects : c'est précisément ce que je soutiens. Mais c'est non moins précisément, il me semble, ce que la conception intellectualiste du dogme conduit à méconnaître ou à nier.

III

La conclusion de tout ce qui précède, c'est qu'en effet, comme je l'avais dit, la plupart des catholiques et de leurs adversaires ont le tort commun de se faire du dogme une conception intellectualiste. Je ne pense pas du tout avoir moi-même créé gratuitement l'occasion de ce reproche par la manière dont j'ai présenté au public les « personnages collectifs » et les « théories anonymes » qui constituent l'objet de ma critique. Je n'ai cité aucun nom, parce que je n'entendais pas viser particulièrement les opinions de tel ou tel, mais bien l'opinion commune, le plus souvent implicite et sous-entendue. Toutefois, si c'en était ici le lieu, il ne me serait pas difficile d'avancer une foule de textes empruntés à des écrits contemporains et nettement révélateurs de l'état d'esprit que j'incrimine. Quiconque connaît la littérature apologétique d'aujourd'hui ne peut conserver aucun doute à cet égard. M. Wehrlé en convient d'ailleurs, car il écrit : « Assurément,

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

il ne paraît pas contestable qu'on ait commis parmi nous des abus intellectualistes regrettables dans l'exposition et la défense du catholicisme. » Ai-je dit autre chose? Nous sommes donc bien d'accord pour conclure qu' « il y a intellectualisme » et que « ce reproche est fondé ».

M. Wehrlé déclare qu'il s'associe de bon cœur à moi pour déplorer un tel fait. Mais il voudrait mettre de côté « les expressions irrémédiablement condamnées à affecter un sens péjoratif : tel ce malheureux *intellectualisme* qui, en toute hypothèse, qualifie un abus ». Et il ajoute : « A force de mettre en cause les excès ou les déformations de la pensée, on finirait par donner à croire que l'esprit humain est incapable de justesse et d'équilibre, comme ces professeurs de pathologie qui, hantés par la vision des maladies, en viendraient à perdre la notion et à nier l'existence de la santé. » Pourtant, si la philosophie nouvelle a raison, si la préoccupation d'aboutir à un discours commode a insinué partout, — dans nos théories les plus usuelles, dans nos habitudes courantes de conception et jusque dans notre langage familier, — un préjugé intellectualiste latent, est-il évitable que partout se retrouve et reparaisse la nécessité d'une même critique? Il faut en prendre son parti. Cela ne veut pas dire que l'esprit humain soit incapable de justesse et d'équilibre, mais qu'il poursuit ordinairement le *formulable* beaucoup plus que le *vrai* et qu'il lui faut un grand effort incessamment renouvelé pour ne pas trop céder à cette tendance.

Quoi qu'il en soit, voici dans quels termes M. Wehrlé transpose l'énoncé du problème : « Oui ou non, quand on cherche à se définir la nature du dogme, a-t-on raison ou a-t-on tort de l'envisager comme l'expression intelligible et par conséquent intellectuelle d'un ensemble de réalités ou de faits appartenant à l'ordre religieux révélé ? » Et la question ainsi formulée, il la subdivise en deux parties distinctes, qui appellent deux examens successifs : 1° la révélation nous apprend-elle quelque chose? 2° ce quelque chose a-t-il un sens pour nous?

Il m'est impossible de ne pas faire observer tout d'abord que cette manière de transposer le problème, en réalité le supprime. Ce que j'ai dit au début du présent article me dispense d'insister ici. Moi aussi, je crois que la révélation nous apprend quelque chose : à savoir, quelque chose qui concerne directement notre action et n'atteint qu'à travers elle notre connaissance. Moi aussi, je crois que ce quelque chose a un sens pour nous : à savoir, un sens pratique et moral, un sens relatif à la vie. Moi aussi, je crois que le dogme est une expression intelligible de faits et de réalités : à savoir, une expression ap-

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

partenant à une langue de l'action qui traduit la vérité objective par son écho pratique en nous. Certes tout cela devient ensuite matière à représentations, théories, systèmes, etc.; mais on quitte ainsi le domaine du dogme proprement dit pour celui de la spéculation philosophique faite à propos du dogme et il n'y a plus dès lors obligation d'adhérer que dans la mesure où la construction intellectuelle édifiée peut être prise, un peu à la manière d'une parabole, pour un simple véhicule du sens vital seul réellement dogmatique.

Je voudrais, sans revenir là-dessus, répondre seulement à l'accusation d'*agnosticisme* que porte M. Wehrlé contre moi. C'est un point dont je parlerai plus amplement ailleurs. Mais il en faut dire au moins quelques mots ici.

M. Wehrlé « pose d'abord en fait que *Dieu a parlé,* au pied de la lettre »; et il s'inscrit en faux contre la teneur d'une note ainsi conçue : « Dieu a parlé, dit-on. Que signifie le mot *parler* dans ce cas? A coup sûr, c'est une métaphore. Quelle réalité cache-t-elle? Toute la difficulté est là. » — En écrivant cette note, je prie qu'on le remarque bien, je n'avançais nullement que la révélation n'est pas une réalité (car, si la métaphore cache une réalité, c'est que cette réalité existe), mais seulement que de la réalité en cause nous n'avons pas une vue directe (est-ce dans cette *Revue* qu'il y a lieu d'insister là-dessus?) et que pour la saisir il nous faut interpréter des analogies et des images. Or il me semble que cela est l'évidence même. Je ne conteste rien des théophanies bibliques, j'admets qu'il y a eu communication des pensées de Dieu à l'homme, j'accorde que « l'Église, en nous faisant dire et chanter que l'*Esprit Saint a parlé par les prophètes,* entend bien signifier une locution divine positive ». Mais, en même temps, je maintiens ma note. Et il me sera facile de la justifier. Car enfin le mot *parler,* au sens propre, signifie une relation établie d'homme à homme, la manifestation d'une pensée humaine à une autre pensée humaine par l'intermédiaire de signes sonores, et cela suppose la même nature foncière de conception chez les deux interlocuteurs aussi bien qu'une certaine immédiation dans leur rapport. Dans tous les autres cas, l'emploi du mot *parler* n'est plus que métaphorique et réclame une interprétation plus ou moins compliquée pour qu'on arrive à saisir la réalité sous le symbole. Or, je le demande, combien y a-t-il d'intermédiaires entre Dieu et nous dans l'acte révélateur, qu'il s'agisse de révélation primitive, patriarcale, mosaïque ou prophétique? et quelle distance entre l'ineffable pensée de Dieu et l'écho lointain qui nous en arrive sous le voile d'un discours humain? C'est pourquoi il est vain de croire qu'on explique quelque

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

chose en assimilant la révélation à l'acte d'un professeur qui expose d'autorité à un auditoire non compétent le résultat de recherches dont cet auditoire ne saurait entendre la preuve. Et voilà tout ce que la note incriminée voulait dire. — Je sais bien, il est vrai, que « l'Incarnation réalise dans un fait transcendant la vérité stricte de la formule anthropomorphique » et que « la Divinité absolue du Christ fait que *Dieu a parlé* d'une façon immédiate, sensible, terrestre ». Mais enfin ce n'est pas en dehors de toute révélation que cela nous est connu (1). De sorte que nous voilà ramenés au point de départ. C'est qu'en effet la difficulté semble inéluctable pour l'apologétique. Lorsqu'on dit alors que « Dieu a parlé », le mot *Dieu* signifie le Dieu du philosophe, l'Être ineffable, incompréhensible, infiniment élevé audessus de toute nature créée ou créable, que la raison découvre comme principe et fin suprêmes, mais que « personne n'a jamais vu » (Joan., I, 18). C'est de ce Dieu qu'il faut percevoir et discerner « la parole ». Dans ces conditions, ne suis-je pas en droit de maintenir intégralement ma note?

Mais, comme le dit M. Wehrlé, cet aspect du problème était en somme hors de cause dans mon article : il ne s'agissait que de définir le contenu du message divin. Je reviens donc à la question véritable pour écarter brièvement l'accusation d'agnosticisme.

Oui certes, je crois que Dieu par la révélation nous a vraiment appris quelque chose de très positif qui sans sa grâce fût demeuré à jamais inaccessible aux prises de notre raison. J'ai dit plus haut comment à mon avis cela s'accorde avec le principe d'immanence. Mais il reste, en toute hypothèse, à qualifier ce quelque chose, à qualifier la connaissance que nous en avons au point de vue dogmatique. C'est là que je me sépare de M. Wehrlé. A ce qu'il dit dans les pages 337 et 338 de son article, je souscris entièrement. Mais en quoi cela m'empêche-t-il de soutenir que le dogme n'inclut aucune philosophie proprement dite, qu'il est seulement matière à philosophie possible, philosophie d'ailleurs qui reste toujours une œuvre purement humaine et qui ne se trouve jamais canonisée par le fait qu'elle enveloppe et véhicule un sens dogmatique? Je persiste à prétendre que le dogme, *en tant que tel,* nous propose le divin comme article de vie, donc sous des espèces anthropomorphiques, à travers des voiles qui appartiennent à l'ordre courant des idées et des faits, et dans le langage de l'action morale. Sans doute les enseignements qu'il renferme ont une va-

(1) M. Wehrlé le dit lui-même (pages 337 et 338 de son article, *passim,* à propos de l'Incarnation).

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

leur pour l'esprit (car notre action est celle d'un être raisonnable et notre vie implique la pensée); mais ces enseignements ne sont en somme que des notifications de données, non des théories toutes faites. En vérité, il me semble que je m'étais suffisamment expliqué là-dessus!

Tout ce que dit ensuite M. Wehrlé (1) sur le sens que nous pouvons trouver même aux mystères, sur l'intelligence très fructueuse qu'en peut acquérir la raison éclairée par la foi, sur le rôle de l'analogie et de la systématisation pour cette œuvre, tout cela ne me paraît devoir donner lieu à aucune remarque. Je ne l'ai jamais contesté. Mon premier article en parlait même, sommairement, mais très explicitement (2). Et au surplus j'aurai l'occasion d'y revenir dans un autre travail. Je ne veux pour le moment que redire encore une fois ceci : *de telles recherches appartiennent toujours à l'ordre de la spéculation libre et (sous les réserves déjà plusieurs fois indiquées) leurs résultats ne peuvent jamais être dits proprement et spécifiquement dogmatiques.*

C'est en m'appuyant sur la même distinction que je répondrais aux dernières objections de M. Wehrlé. Oui, l'adhésion au dogme nous enrichit d'une véritable connaissance et d'une connaissance positive, mais cette connaissance appartient à l'ordre de la *connaissance pratique,* de la *connaissance de fait.* C'est parce qu'ils se plaçaient instinctivement dans cet ordre de la vie et de l'action que les premiers prédicateurs de l'Évangile ont eu à juste titre l'impression d'apporter « des réponses très fermes et très éclairantes aux questions posées par la conscience religieuse de l'humanité » et cela n'empêche en aucune manière qu'au point de vue tout différent de la spéculation théorique le Symbole des Apôtres lui-même ne fasse que *poser des objets et, par suite, des problèmes.* Que l'affirmation chrétienne ait un caractère absolu, qu'elle ne puisse perdre ce caractère sans se détruire, qu'elle implique la certitude qu'on possède une solution définitive et irréformable : oui, dans l'ordre de la vie; non, dans celui de la spéculation explicative. Quant à la *via negationis,* je ne crois pas plus que M. Wehrlé que l'être se conçoive en fonction du néant et que l'affirmation tire sa valeur de la négation à laquelle elle s'oppose; j'admets que la méthode visée ici enveloppe l'emploi d'une double négation et qu'ainsi finalement elle conduit toujours à une affirmation plus forte d'une réalité plus riche par une

(1) Pages 339-342 de son article.
(2) Voir la *Quinzaine* du 16 avril 1905, page 522.

Digitized by Google Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

majoration des formules et des images qui en maximise le contenu en en niant les limites. Mais tout cela ne me paraît prendre un sens plein et précis que si on le transpose de l'ordre spéculatif à l'ordre pratique : car c'est l'action qui pose, non le discours, et les opérations que celui-ci exécute ont toutes un caractère négatif (1). Et surtout il reste qu'au point de vue strictement *intellectuel et théorique* le dogme proprement dit ne se manifeste que par des négations, des exclusions. Je ne me laisse pas égarer par la forme négative que présentent grammaticalement les canons des Conciles; j'ai lu le Rapport présenté aux Pères du Vatican au nom de la Députation de la Foi par Mgr Gasser, évêque de Brixen, dans la congrégation générale du 19 avril 1870; et je connais son affirmation sur ce fait que la seule différence entre les Chapitres et les Canons de la Constitution *Dei Filius* concerne le mode de déclaration, non le caractère obligatoire. Mais — sans parler de la préoccupation *négative* maintes fois manifeste dans l'élaboration des Chapitres eux-mêmes, comme en font foi les amendements proposés par les Pères et les rapports auxquels ces amendements donnèrent lieu (2), — j'en reviens toujours à la même remarque, à savoir que : 1° les déclarations d'allure positive doivent toujours être prises comme formulées en langage ordinaire, donc dans un langage qui suggère immédiatement une interprétation pragmatique et vitale des dogmes; et que : 2° les formes négatives apparaissent toutes les fois que des théories philosophiques sont visées (3).

IV

Venons enfin à la discussion des exemples au moyen desquels j'ai tâché de mieux faire entendre ma pensée. Avant de les considérer un à un, il importe de présenter une remarque préliminaire générale.

Ces exemples n'étaient vraiment pour moi que des exemples, des occasions d'éclaircir et de préciser. Sur aucun d'eux je n'ai voulu

(1) Cf. Bergson, *Introduction à la Métaphysique*, dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*, janvier 1903.

(2) A titre d'exemple, voir : Vacant, *Études théologiques sur les Constitutions du Concile du Vatican*, t. I, chap. I, Art. 30, § 132. — Le même ouvrage contient une foule d'autres exemples analogues.

(3) Une comparaison entre le texte définitif de la Constitution *Dei Filius* et celui du Schéma élaboré par la Commission prosynodale est très révélatrice à cet égard et manifeste clairement les intentions du Concile. — Voir aussi un commentaire intéressant sur les rapports entre Canons et Chapitres, dans Vacant, *loc. cit.*, Introduction, Art. 5, § 27. — Enfin on pourra consulter avec fruit le rapport présenté au nom de la Députation de la Foi dans la 30e congrégation générale (18 mars 1870) par Mgr Simor, archevêque de Gran et primat de Hongrie.

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

soutenir de thèses proprement dites. N'ai-je pas pris soin de le déclarer très explicitement (pages 513 et 518, note 1 de celle-ci)? Cela explique suffisamment peut-être ma brièveté sur des questions où je sais bien qu'il y aurait eu beaucoup plus à dire. En réalité, chacun des trois exemples mériterait une étude monographique aussi longue que l'article entier.

Quoi qu'il en soit, reprenons-les l'un après l'autre et proposons-nous de répondre d'un mot aux principales difficultés qu'on fait à leur endroit.

Premier exemple. — Il est relatif à la personnalité divine. M. Wehrlé le trouve d'abord mal choisi. Pourquoi? Parce que la personnalité divine n'échappe pas totalement aux prises naturelles de la raison humaine. Il est vrai. Ce dogme n'est pas de même sorte que celui de la présence réelle. C'est justement à cause de cela que je l'ai pris pour un de mes exemples, afin d'en citer de chaque type. Car tout de même la personnalité divine est un dogme. Qui refuserait d'y souscrire serait censuré avec la note d'hérésie : impossible d'en douter. Nous devons croire que sur ce point il y a eu révélation d'abord, puis proposition formelle de l'Église (1) : ainsi est-il incontestable que sont remplies dans l'espèce toutes les conditions requises pour que l'objet correspondant puisse être dit de foi divine et catholique. Ne sait-on pas qu'une même vérité peut être objet de science et objet de foi (2)?

Cela posé, point n'est même besoin que je discute les considérations philosophiques produites par M. Wehrlé en faveur de la personnalité divine. Il me suffit de noter que ce sont en effet des considérations de pure philosophie, ne pouvant réclamer en tout cas qu'un assentiment toujours réformable. Nous ne connaissons positivement qu'un type de conscience : la conscience humaine. L'imagination seule peut nous en faire soupçonner d'autres : et combien vague reste forcément ce soupçon! Comment faire le départ entre ce qui serait essentiel à la conscience *en tant qu'humaine* et ce qui la constituerait *simpliciter et absolute?* J'accorderais à la rigueur que nous puissions parvenir à nous figurer vaille que vaille des consciences moindres que la nôtre, car il ne s'agit là que de diminuer un exemplaire dont nous avons la vue directe. Mais ce sont les majorations que je me représente mal. Voyez donc quelles difficultés les théologiens éprouvent à définir tant soit peu la conscience et la personnalité d'un

(1) Au moins par le magistère ordinaire et universel, sinon par les définitions du Vatican. — Cf. Vacant, *loc. cit.*, t. I, chap. I, *passim*.

(2) Cf. Vacant, *loc. cit.*, t. II, art. 122. — L'affirmative n'est pas douteuse au moins lorsqu'il est question comme ici de ce qu'on pourrait appeler un *mystère naturel*.

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

Ange! Déjà dans ce cas ils préfèrent la méthode négative (1). Et que sera-ce quand il faudra passer à la limite, deviner le terme de la progression et s'élever jusqu'à Dieu? Il n'est pas évident qu'il soit légitime de pousser à l'infini les éléments qui composent pour nous le concept de conscience, d'attribuer la forme de l'absolu à ce que nous ne connaissons que par une expérience forcément relative. Je ne dis pas que cela soit faux, mais simplement que nous ne voyons pas bien ce que cela veut dire. La conscience de soi, surtout la conscience claire, semble exiger le contraste d'un moi et d'un non-moi, l'opposition (statique ou dynamique, il n'importe ici) entre un objet et un sujet, bref l'existence de *relations*. Comment retrouver en Dieu ces éléments sans porter atteinte à son indépendance absolue (2)? Pour peu qu'on réfléchisse à ces remarques, on en arrivera bien vite à dire avec saint Augustin (in Psalm. 49, n. 18) : « *Non hoc a me, Fratres, expectetis, ut explicem vobis quomodo cognoscat Deus. Hoc solum dico : Non sic cognoscit ut homo; non sic cognoscit ut Angelus; et quomodo cognoscit dicere non audeo, quoniam et scire non possum.* »

Le dogme de la personnalité divine ne peut évidemment consister en de pareilles vues si chancelantes et si troubles. Or, pour lui donner la précision sans laquelle serait absurde l'adhésion absolue qu'il réclame, il faut encore une fois se retourner vers l'interprétation pratique et morale. Et cela suffit d'ailleurs. Si je déclare que Dieu est tel dans sa réalité ineffable qu'il soit raisonnable et obligatoire pour moi de l'adorer, de l'aimer, de le prier, etc., j'affirme équivalemment qu'Il est personnel et je suis donc en règle avec le dogme. Après cela, peu importe comment je me représente théoriquement cette personnalité, peu importe à bord de quel système philosophique ma foi est embarquée, peu importe même que je m'en tienne à saisir le fait en dehors de toute explication intellectuelle sous les espèces de la conduite qu'il me commande : j'ai rempli tout mon devoir de chrétien et nul ne peut exiger de moi davantage. Si je cherche ce *plus* par un effort de spéculation, mon travail restera *libre* dans toute la mesure où il respectera la *valeur de vie* du dogme.

Deuxième exemple. — Je serai cette fois beaucoup plus bref, car les mêmes réponses seraient toujours valables. — C'est au point de vue *intellectualiste*, non à tout point de vue, que la notion de « vie » après résurrection m'apparaît comme une simple métaphore incon-

(1) Cf. Hurter, *Theol. dogm.*, 11e éd., t. II, n. 404.

(2) Peut-être y a-t-il là une des voies d'accès de la raison au pressentiment de la Trinité divine? Mais on voit alors combien peu fermes et peu précises doivent être les conclusions atteintes, puisque la Trinité n'appartient pas à l'ordre rationnel.

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

vertible en idées précises. Faut-il redire qu'à mes yeux cette constatation n'a pas d'autre effet que de montrer l'insuffisance du point de vue purement intellectualiste? Le *fait* de la résurrection est hors de cause. — Antérieurement à toute spéculation sur la conception d'une essence, il est nécessaire (dit-on) de prendre parti sur l'affirmation de l'existence correspondante. Voilà une distinction qu'il devient aisé de faire quand une fois on a reconnu l'ordre de la connaissance pratique, l'ordre de la pensée-action, au-dessus de l'ordre discursif : la constatation des existences relève alors du premier, d'où l'on descend ensuite à l'élaboration de théories représentatives touchant les essences. Mais, au point de vue strictement intellectualiste, rien de semblable. Car, à ce point de vue, on ne saurait parler de *fait pur,* de *donnée brute,* ni d'existence posée comme réelle en dehors de toute représentation subjective. — Suivant M. Wehrlé, « l'idée d'un corps merveilleusement subtilisé semble plus facile à admettre pour des créatures sensibles que l'idée d'une âme continuant à exister indépendamment de son corps ». A *imaginer,* oui; mais non à *concevoir*. Or, l'intellectualisme pur ne s'accommode guère de cette prééminence attribuée à l'imagination : c'est tout ce que j'ai voulu dire. J'accorde au surplus que l'immortalité de l'âme soulèverait, elle aussi, d'inextricables difficultés dans un système d'interprétation intellectualiste. Là encore il me semble que le dogme signifie avant tout : « Conduisez-vous en hommes dont la destinée ne finit pas avec le corps et qui seront un jour récompensés ou punis éternellement ». Et cela est parfaitement net. Rien de plus fragile au contraire que les représentations intellectuelles de la vie future. — Enfin M. Wehrlé estime que je prends « pour symboles et pour facteurs essentiels de la vie physique tous les stigmates et toutes les tares qui en sont la limitation terrestre » et il essaie une méthode inverse. Mais ce qu'il écarte comme « éléments déficients », comme traces d'une « servitude de fait », — pesanteur et grossièreté de la chair, fatigue, maladie, passibilité, besoins, vieillesse, mort, etc., — c'est justement tout ce que nous montre l'expérience positive. Quand on l'aura éliminé, quelle *idée* précise nous restera-t-il? Encore une fois, on se sera confié à la seule *imagination* et l'état qu'on aura rêvé ne présentera en lui-même aucune valeur *intellectuelle.* Le dogme peut donner consistance et fondement à ces conjectures, non ces conjectures être requises pour la constitution du dogme.

Troisième exemple. — Il est emprunté à la doctrine eucharistique. Je n'en dirai qu'un mot ici. — Je n'ai pas soutenu le moins du monde que les définitions conciliaires de Trente visaient seulement le fait

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

de la présence réelle, non la modalité de ce fait. Voici mon texte : « Le dogme ne m'énonce aucunement une *théorie* de cette présence, il ne m'enseigne pas même en quoi elle consiste. Mais il me dit très nettement qu'elle ne doit point être entendue de telle façon, ni de telle autre encore qui ont été jadis proposées, que *par exemple* l'hostie consacrée ne doit point être tenue seulement pour un symbole ou une figure de Jésus. » Les mots que je viens de souligner contiennent la réponse que je fais à M. Wehrlé. En particulier, le *par exemple* laisse entendre assez, ce me semble, que je ne donne pas le dogme pour dirigé seulement contre la théorie des Sacramentaires. Mais que le canon 1 de la session XIII fasse plus que condamner Zwingle et Œcolampade, qu'il réprouve expressément la théorie calviniste de la présence dynamique, enfin que le canon 2 de la même session désavoue aussi les théories luthériennes de l'impanation et de la consubstantiation, n'est-ce pas toujours du négatif? M. Wehrlé, en croyant détruire mon exemple, n'a fait que le compléter. — Quant à ce qu'il dit ensuite à propos du même exemple ou à propos de quelques autres, je n'aurais pas grand'chose à y objecter; car en somme, à des nuances près, cela me semble tout voisin de l'interprétation pratique et morale que je défends; et je puis donc borner ici mes réponses.

Il est temps de conclure, en m'excusant même d'avoir été si long (1) : mais le sujet est d'une telle importance et d'une telle complexité! et l'article de M. Wehrlé si riche d'idées et de vues!

On doit apercevoir maintenant en pleine lumière la vraie nature de la doctrine que j'ai proposée. Ce n'est point un Agnosticisme. Quand j'ai proclamé le *primat de l'action,* je ne séparais pas celle-ci radicalement de la pensée. Contre de telles séparations, qu'on les fasse au profit de l'action ou au profit de la pensée, je protesterai toujours. Car c'est là le principe même de l'intellectualisme. J'ai employé à dessein le terme de *pensée-action,* sur lequel je me suis ailleurs suffisamment expliqué (2). Oui, en ce sens, « l'action est le creuset où s'élabore la vraie connaissance humaine, la connaissance vivante et vivifiante parce qu'elle est expérimentale et vécue ». Où donc a-t-on pu voir que ma doctrine est unilatérale? Son dessein explicite n'est-il pas de se placer au centre même de la vie concrète,

(1) Encore suis-je loin d'avoir dit tout ce qu'il y avait à dire. Aussi je demande la permission de renvoyer le lecteur à d'autres articles qui paraîtront à peu près en même temps que celui-ci.

(2) Voir en particulier : *Bulletin de la Société française de Philosophie,* séance du 25 février 1904.

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

au-dessus des dissociations conceptuelles qui opposent la *pensée théorique* à l'*action aveugle,* dans la synthèse encore vierge de l'intuition, antérieure et supérieure à tout discours ?

Il n'est pas question de formules qui promulgueraient une réalité sans la manifester aucunement, qui l'exprimeraient par des mots sans que ces mots présentent aucun sens précis. C'est l'attitude intellectualiste, non la mienne, qui conduit là. Car l'attitude intellectualiste engendre fatalement un *anthropomorphisme métaphysique* dont le moins qu'on puisse dire est qu'il n'évite le reproche d'absurdité qu'en méritant celui d'agnosticisme. L'autre attitude, au contraire, si elle engendre à son tour un nouvel anthropomorphisme (l'homme ne pouvant sortir de soi), engendre du moins un *anthropomorphisme moral,* un *anthropomorphisme appliqué à l'homme :* ce qui n'a plus rien de choquant.

Enfin M. Wehrlé s'étonne « qu'une formule devenue impuissante à saisir et à traduire son objet divin garde le pouvoir régalien de soumettre le sujet humain à une loi d'obéissance aveugle ». Il se demande où est pour moi le fondement de l'obligation dogmatique et il qualifie ma doctrine d'*empirisme moral* en même temps qu'il y voit un *individualisme.* Je repousse énergiquement ces dénominations dont on peut pressentir déjà la fausseté, dont on verra mieux encore l'injustice quand j'aurai dit comment je conçois en harmonie avec le pragmatisme l'établissement d'une apologétique, problème fondamental auquel l'article *Qu'est-ce qu'un dogme?* faisait à peine une allusion en passant. Parler d'obéissance aveugle à une sorte de formule magique, dénoncer la contradiction secrète d'une connaissance amoindrie qui reste, malgré tout, le principe de notre vie religieuse, — comme si tel était l'aboutissement réel du pragmatisme, — c'est montrer qu'on n'a pas saisi le vrai point de vue de l'action, qu'on part encore de la dissociation conceptuelle *a priori* dont le *dogmatisme moral* nie justement le caractère primitif ou nécessaire, et qu'en définitive on continue à subir l'influence d'un intellectualisme inconscient.

Quant au *péril* que, suivant M. Wehrlé, ma doctrine recélerait, c'est le danger même qui est inhérent à l'acte de vivre. Il est inéluctable, car on ne saurait empêcher que vivre soit toujours courir un risque; et il n'y a aucune conséquence à tirer de là, sinon que rien ne peut jamais nous dispenser en cette vie d'avoir à opérer notre salut dans la crainte et le tremblement.

Édouard Le Roy.

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

LES VILLES CANANÉENNES

D'APRÈS LES FOUILLES RÉCENTES (1)

Pour peu qu'on se soit tenu au courant du progrès des fouilles exécutées depuis une quinzaine d'années en Palestine, on a l'impression qu'elles ont fourni des résultats considérables pour l'histoire encore très obscure de la contrée. La seule ardeur mise de nos jours à interroger ce sol réputé si pauvre de trésors archéologiques ferait soupçonner l'intérêt attaché partout aux informations qu'il peut livrer. A côté des puissantes sociétés de Palestine, anglaise, allemande, russe, dont les chantiers ne ferment sur un point que pour rouvrir sur d'autres, voici à l'œuvre de nouvelles institutions non moins actives que les aînées et des énergies privées appuyées d'ordinaire sur un solide, parfois très haut, patronage. C'est M. Macridy-Bey, par exemple, qui fouille en Phénicie au nom du Musée Impérial Ottoman; c'est M. le Dr. E. Sellin explorant le tertre de Ta'annak avec les ressources de quelques Crésus et l'assistance d'un ministre autrichien; c'est M. le Dr. H. Thiersch et son collègue M. le Dr. G. Hölscher agissant au compte de la *Deutsche Orient Gesellschaft* de Berlin; c'est la mission Puchstein, dont les vastes opérations en Syrie s'accomplissent sur des fonds impériaux inépuisables; c'est la mission américaine dirigée par MM. Butler et Littmann; c'est d'autres initiatives encore, moins largement organisées, fécondes elles aussi pourtant.

Car le sol palestinien attaqué de toutes parts laisse apparaître, sous les lits de cendres et les épaisses couches de décombres où il les gardait enfouis, mille détails précieux pour la connaissance d'un passé très lointain, très primitif si l'on veut, mais dont l'intérêt nous passionne. A parcourir, sinon des tranchées ou des tunnels, au moins les comptes rendus périodiques des fouilles, on n'est guère étonné de ne rencontrer aucun chef-d'œuvre du grand art des vieilles civilisations

(1) Si les notes qu'on va lire offrent quelque intérêt, on voudra bien en faire honneur au libéralisme vraiment scientifique des savants directeurs des chantiers de fouilles. J'ai eu mainte fois déjà l'occasion de leur exprimer ma gratitude pour l'exquise courtoisie de leur accueil dans les tranchées et pour la générosité avec laquelle ils m'ont permis de puiser dans leurs comptes rendus. Qu'ils en soient de nouveau remerciés ici.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

orientales, rien surtout à comparer aux productions merveilleuses de la Grèce classique; on est frappé beaucoup au contraire de la fréquence de monuments étranges, de certaines formes naïves, des efforts timides de cette culture naissante, pour conquérir graduellement au service de la vie journalière, aux nécessités de la vie sociale, ou aux exigences de son culte, le bois, la pierre, l'argile et les métaux.

A condition il est vrai d'y regarder d'un peu près. Au premier coup d'œil en effet tout est muet avec obstination. Ces pauvres épaves d'un monde mort depuis trop de siècles pour que la vibration la plus atténuée de sa vie ait pu se prolonger jusqu'à nous n'ont d'abord aucun sens; on n'y voit que figures grimaçantes, formes excentriques, rudiments enfantins indignes d'exercer même la sagacité d'inoffensifs archéologues. Nul ne s'est défendu, bibliste, historien, artiste ou simple amateur, un jour ou l'autre, de s'établir à part soi dans un scepticisme jugé de bon goût, en écoutant les déductions tirées par un professionnel plus ou moins enthousiaste de quelques tessons badigeonnés, d'un éclat de silex ni plus ni moins irrégulier que cent autres pour un œil profane, d'une pierre brute dressée sur un socle fruste, ou d'un magot en terre cuite. Certes, il s'est rencontré, pour le pire dommage de l'archéologie authentique, des professionnels trop enthousiastes, à qui les hypothèses confiantes ne coûtent rien, qui ne marchandent jamais un caractère mystérieux ou divin au plus vulgaire bibelot et n'hésitent pas sur l'intervalle d'une décade pour caser celle-ci ou celle-là de leurs trouvailles dans les millénaires qui ont précédé notre ère.

Mais l'archéologie accréditée de nos jours, bien distincte de la fantaisie et de la divination, celle qui accumule patiemment les menus faits, multiplie les observations de détail, compare les monuments, cherche leur relation avec les documents s'il s'en trouve : celle-là en vérité fait passer un nouveau souffle de vie dans cette cendre et ces reliques du passé. Elle arrache l'historien au péril des systèmes subjectifs, aux routines de la convention; et par delà les périodes qu'éclairent les récits de la Bible, l'archéologie commence à guider l'histoire à la découverte des peuples devanciers des Hébreux en ce recoin de la Syrie méridionale pour lequel fait encore défaut un vocable primitif dont nous puissions être sûrs.

L'archéologie a marché rapidement en grand'garde; pour occuper le champ ouvert l'histoire doit progresser avec une prudente lenteur. Elle avance toutefois; et si l'heure n'est assurément pas encore de hasarder une synthèse des découvertes qui se donnerait

Digitized by Google Original from CORNELL UNIVERSITY

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

comme la reconstitution adéquate de l'antiquité palestinienne, il est opportun de grouper les faits nouveaux acquis déjà et d'indiquer seulement par des lignes très générales la perspective historique nouvelle ouverte par ces faits, sans théoriser sur des données incomplètes que les trouvailles de demain obligeraient à interpréter en sens inverse.

D'autre part il serait vain de transcrire les comptes rendus *in extenso* de chaque fouille. Toute la prétention du schéma qu'on va lire est donc d'opérer dans le très ample butin archéologique exhumé récemment du sol de Palestine le triage de tout ce qui peut être traité comme un document; d'essayer un premier classement de cette documentation et de la fournir en cet état un peu moins brut, comme matière à exploiter pour l'élaboration de l'histoire, à ceux qui ont le goût des idées générales et le génie des synthèses.

On l'aura remarqué déjà : il est exclusivement question des matériaux tirés du sol palestinien. Encore le désir d'être précis et la nécessité d'être clair feront-ils éliminer pour le moment ce qui relève de la culture judéo-hellénistique postérieure au v[e] siècle av. J.-C., non parce que dénué d'importance, mais pour ne pas disséminer l'attention qu'il est plus urgent de concentrer sur les origines de la civilisation palestinienne et sur son développement jusqu'à la fin de l'ancienne monarchie israélite. Enfin il sera fait à peu près complète abstraction des recherches pratiquées à diverses époques à Jérusalem (1) : d'abord parce que les résultats exploités plus ou moins correctement ici ou là au profit de diverses théories topographiques, sont censés connus de tous les spécialistes; surtout par désir de n'introduire dans l'étude actuelle aucun élément de controverse, et aussi en vue de réserver l'exposé des fouilles de Jérusalem pour un examen d'ensemble plus détaillé et plus facile à la lumière fournie par les travaux accomplis sur de tout autres points.

Le cadre ainsi délimité demeure encore vaste. Sur les neuf chantiers de fouilles ouverts depuis 1890 nous essayerons de passer en revue les résultats de huit : Tell el-Ḥésy, T. Zakariyâ, T. eṣ-Ṣâfy, T. Djedeideh, T. Sandaḥannah, T. Djézer, T. Ta'annak, T. el-Moutesellim. Au neuvième, la campagne de MM. Bliss et Dickie à Jérusalem de 1894 à 1897, nous ferons seulement quelques rares allusions. Les deux principaux chantiers, Gézer et Megiddo (T. el-Moutesellim) ne sont pas encore

(1) Par exemple les travaux de l'*Ordnance Survey*, dirigés par M. C. Wilson en 1864; ceux du *PEFund*, surtout dans la période de 1867 à 1870, sous la conduite de M. Warren; la campagne de fouilles allemandes accomplie en 1881 par M. Guthe, *ZDPV*. V, et nombre d'autres entreprises moins considérables qu'il n'y a pas lieu d'énumérer ici.

Digitized by Google Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

épuisés et révèlent depuis trois ans nombre d'informations inespérées. Les autres sont fermés et les découvertes en sont consignées en de nombreux articles de revues ou en des livres dont nous allons dresser la nomenclature en rappelant brièvement l'histoire de cette exploration.

I. — SUCCESSION DES FOUILLES ET LEURS SITES.

Au printemps de 1890 le comité du *Palestine Exploration Fund* confiait à un expert accrédité par ses belles découvertes en Égypte, M. le prof. Flinders Petrie, la mission de reconnaître le site de Lâchis dans la Palestine méridionale. Le nom de l'antique cité paraissait évidemment conservé dans la localité moderne d'*Oumm Lâkis*, non loin du village de *Boureir*, à mi-chemin entre *Beit Djebrîn* et Gaza. Cependant les topographes inclinaient, malgré cette survivance du nom, à situer Lâchis de la Bible et des inscriptions assyriennes sur un tertre distant d'une lieue au moins au sud-est d'Oumm Lâkis et complètement désert; le tertre s'appelle *Tell el-Ḥésy*, nom qui n'a plus rien de commun avec le vocable biblique en cause (1). M. Petrie se fit promptement la conviction que le Tell avait été constitué par les ruines de Lâchis et que le nom s'était déplacé à une époque tardive. Aussi bien n'y avait-il aucune trace de haute antiquité dans le village actuel, tandis que les diverses couches du Tell, rongé sur une de ses faces par un torrent, attestaient la succession de multiples périodes depuis une antiquité fort reculée. Quelques sondages suffirent à M. Petrie pour établir une chronologie relativement compliquée de l'histoire du Tell. Cette reconnaissance fondamentale est décrite dans le *journal* du savant explorateur paru dans la revue anglaise de Palestine (2), mais exposée d'ensemble en un volume publié par les soins

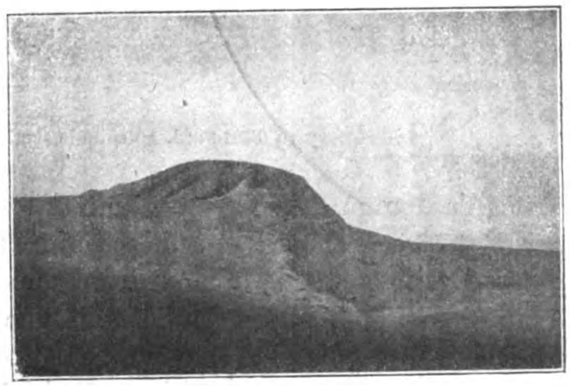
(1) M. Conder (*Quart. Stat.* 1890, p. 330) a proposé de considérer الحسى comme une adaptation de לכש : à quoi s'oppose surtout la transcription du כ par ح au lieu du خ usuel (cf. Kampffmeyer, *ZDPV.* XV, 1892, p. 30 s.) et l'adjonction de la voyelle finale dans le nom arabe moderne, sans parler de la mutation des voyelles du nom ancien. Sur le sens du حسى *monceau de sable*, ou *eau qui filtre à travers du sable*, voir les indications recueillies par Socin, *ZDPV.* XXII, p. 36. Exemple curieux de la facilité avec laquelle la langue vulgaire, parfois si tenace à conserver un nom antique, le déforme au contraire pour éviter une difficulté d'articulation ou obtenir un sens plus logique : les étudiants de l'*École biblique* donnaient naguère à un âne récemment acquis et déjà bien méritant dans les excursions, le vocable fameux : Ḥammourabi. Cela ne disait rien aux domestiques arabes ; en quelques jours le baudet devenait, dans leur désignation courante, *Mougharby*, *l'occidental*, non sans quelque pointe d'adaptation ironique substituée à celle que visait le premier vocable.

(2) *PEFund Quarterly Stat.* 1890, p. 159 ss., 219-246 ; 1891, p. 68 ; 1892, p. 114 s., 334 s.

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Digitized by Google Original from CORNELL UNIVERSITY

du *Fund* (1). Les fouilles méthodiques pratiquées durant les années suivantes, de mars 1891 à janvier 1893, sous la direction de M. Fr. J. Bliss, délégué par la Société anglaise, déblayèrent jusqu'au roc à peu près un tiers du Tell. L'habile ingénieur ne disposant pas des moyens indispensables pour le déblaiement total, estimait à bon droit que le plus sûr moyen d'opérer avec précision était d'étudier minutieusement une section des ruines assez vaste toutefois pour permettre une variété suffisante de trouvailles et d'observations. Les comptes rendus périodiques de M. le Dr. Bliss inaugurés dans le *Quart. Stat.* d'avril 1891 (p. 97 s.) se sont succédé à peu près dans chaque numéro de la revue jusqu'en avril 1893 (2). L'étude synthétique a paru l'année suivante en un joli volume, bien ordonné et illustré avec un goût judicieux (3). On se tromperait à penser que ce livre fait double emploi avec celui de M. Petrie, ou qu'il l'a rendu inutile. Par contre, il résume suffisamment bien les rapports détaillés pour qu'il suffise en général d'y référer le lecteur plutôt qu'aux numéros du *Quarterly St.*, bien qu'il s'y trouve quelques données plus minutieuses, utiles à connaître, mais estimées superflues dans l'exposé des résultats.



Tell el-Ḥésy vu d'Est-Sud.
A gauche en haut, tranchées de sondage.

Tandis que paraissait l'ouvrage consacré à T. el-Ḥésy, la Société anglaise avait déjà inauguré une autre campagne de fouilles, à Jérusalem. La direction en demeurait entre les mains de M. Bliss, assisté cette fois d'un architecte de talent, M. Archib. Dickie. De 1894 à 1897 fut réalisé un labeur énorme, important pour l'étude archéologique de la Jérusalem juive et judéo-chrétienne, pas très fécond toutefois en informations sur les époques archaïques révélées un peu par les travaux de Lâchis. Étant donné le site déterminé pour les excavations

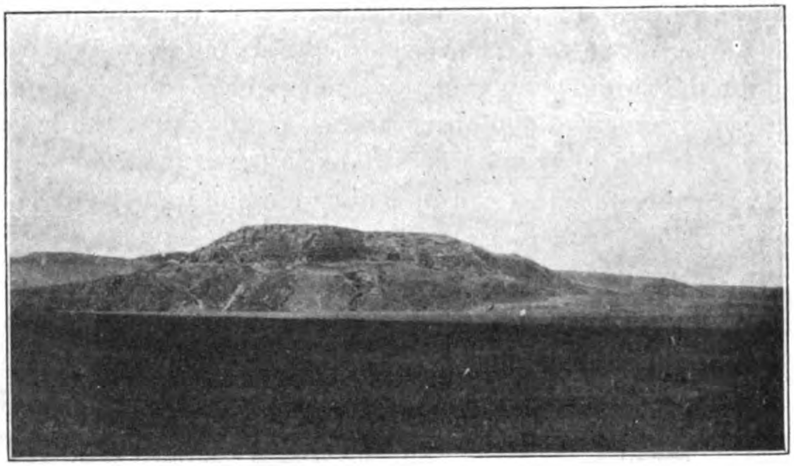
(1) W. M. Flinders Petrie, *Tell el Hesy* (*Lachish*); in-4°, 62 pp., X pl. et nomb. fig.; Londres, A. P. Watt, pour le Comité du PEFund, 1891. L'ouvrage, depuis longtemps épuisé, est devenu introuvable. Je dois à l'aimable complaisance de M. Macalister d'avoir pu l'étudier à loisir durant quelques jours.

(2) Cf. une dernière note en juillet 1893, p. 181 s.

(3) Bliss, *A Mound of many Cities;* 8° de xii-201 pp., avec quelques vues et la reproduction d'environ 260 objets. *PEFund,* Londres, 1894.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

sur l'aire de la ville antique, il ne pouvait guère en être autrement et il ne sera fait à ces fouilles que des emprunts incidents, pour la période juive (1).



Tell el-Ḥésy vu d'Est-Nord. A droite la section déblayée par M. Bliss.

Dès l'automne de 1898 une nouvelle série de fouilles était entreprise. On avait choisi cette fois plusieurs Tells de la Palestine occidentale aux confins de la montagne judéenne et de la plaine côtière. Aucun site visé n'était certainement une ville antique célèbre; tous avaient néanmoins une relation assez étroite avec des localités philistines fameuses, telles que Gath, Azékah, Soccoh ou Marésa, pour qu'il y eût chance d'y opérer de précieuses trouvailles et d'en tirer des éclaircissements topographiques fort bienvenus. Par ailleurs la solitude absolue de trois sur quatre des Tells inclus dans le firman accordé pour les travaux garantissait toute facilité pour les déblaiements et les sondages. A Tell Zakariyâ en effet, à T. Djedeideh et à T. Sandaḥannah, aucune localité moderne n'est installée dans la proximité immédiate des ruines. A Tell eṣ-Ṣâfy seulement un village arabe, avec son inévitable *ouély* et son cimetière, devait gêner les opérations, tout en laissant aux explorateurs une aire considérable encore. Les indications topographiques visées tout d'abord n'ont été ni nombreuses, ni aussi claires qu'on l'eût souhaité; tandis que sortaient en

(1) On en trouvera les résultats dans les comptes rendus trimestriels de MM. Bliss et Dickie, inaugurés dans le numéro de juil. 1894 du *Quart. Stat.*, p. 169 ss. A l'issue des travaux ces savants ont publié un ouvrage d'ensemble. sous le titre *Excavations at Jerusalem*; 8° de XVI-374 pp. avec 29 planches, et environ 50 plans et ill. de détail, quelques-unes en chromolithographie. Londres, *PEFund*, 1898.

Digitized by Google Original from CORNELL UNIVERSITY

abondance des tranchées les plus curieuses données sur la culture et la religion primitives dans ces cités mortes depuis des siècles et dont les noms même paraissent à tout jamais perdus. D'assez bonne heure les travaux de cette campagne purent être raccordés à ceux de T. el-Ḥésy par l'identité des périodes constatées et l'analogie des découvertes correspondant à chaque strate des ruines.



Tell Zakariyâ vu du Nord-Ouest.

Si bien qu'au moment de clore les fouilles à l'expiration du firman, M. Bliss estimait déjà possible une synthèse du développement historique de l'art dans le sud de la Palestine. En fait, c'était l'histoire de la céramique sud-palestinienne, puisque les seules productions artistiques découvertes consistaient réellement en poterie, tout autre art n'étant que fort médiocrement représenté. Mais ces rudiments eux-mêmes méritaient de fixer l'attention, et ils avaient donné lieu dans les rapports périodiques (1) de M. Bliss et du nouvel architecte adjoint aux fouilles, M. R. A. Stewart Macalister, à maintes observations fort suggestives touchant les vieux cultes cananéens, les rites funéraires antiques, ou les usages de la vie journalière.

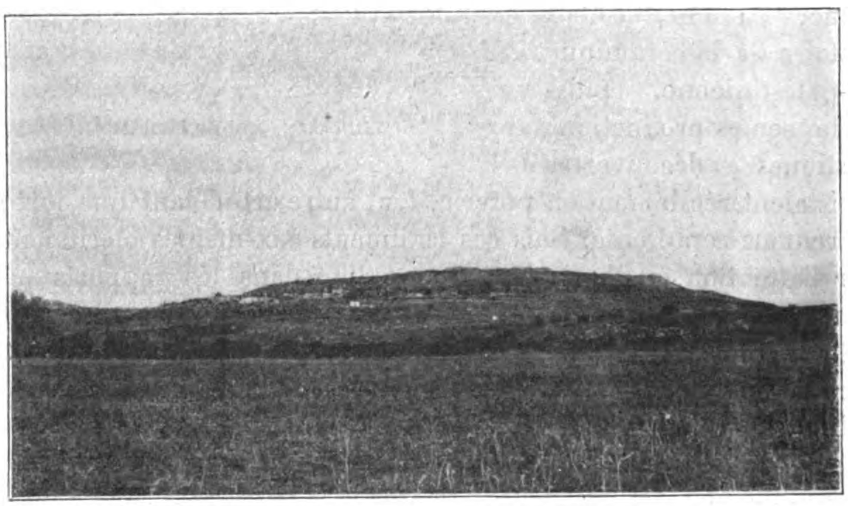
Le compte rendu final devait prendre les proportions d'un ouvrage monumental, dont les nombreuses planches constitueraient une réelle encyclopédie archéologique au sujet de la poterie palestinienne, des procédés anciens de construction et de fortification. Il n'a paru qu'en 1902 (2) et déjà les récents succès de la Société anglaise provoquant une heureuse émulation, M. le Dr. Sellin était à l'œuvre dans la Palestine septentrionale, à Tell Taʿannak, emplacement certain de la ville biblique de même nom. Cette entreprise privée avait pu être organisée grâce au concours désintéressé de plusieurs riches Autrichiens avec le patronage de l'Académie des

(1) Inaugurés dans le n° d'octobre du *Quart. Stat.*, 1898, p. 223 s., par une courte note; le premier rapport est de janvier 1899.

(2) Sous le titre *Excavations in Palestine during the years 1898-1900;* dans le format in-4° des anciens volumes du *Survey;* xvi-275 pp., 96 ill., 102 planches et une chromolithographie. Londres, *PEFund.*

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

sciences de Vienne et du Ministre impérial des cultes. Sellin avait eu la bonne fortune de pouvoir s'adjoindre, pour la direction technique des travaux, un ingénieur très expérimenté et dessinateur précis, M. le Dr. G. Schumacher. Au cours des travaux, prolongés à divers intervalles jusqu'en 1903, permettant de sonder à peu près tout le Tell et d'y opérer de surprenantes trouvailles, M. Sellin n'a communiqué au public que de rares annonces en quelques lettres adressées surtout à la revue de la Société allemande de Palestine, *Mittheilungen und Nachrichten des deut. Palästina Vereins* (1), ou à l'*Anzeiger* de l'Académie de Vienne. En 1904 il publiait tout son butin (2) qui comprenait surtout des textes cunéiformes, des objets de culte d'une incomparable valeur par leur nature, leur forme artistique et le milieu où ils étaient découverts.



Tell Ta'annak vu de l'Est.

Le trésor déjà très ample de la céramique s'enrichissait sinon de nouveaux types, au moins de reproductions multiples et précieuses. Mais surtout l'intérêt grandissait à voir surgir dans le nord les mêmes vestiges de culture antique rencontrés dans le sud. Rapprochés les uns des autres, des monuments jusqu'alors incompris s'éclairaient

(1) 1902, p. 13 ss.

(2) *Tell Ta'annek; Bericht über eine...... Ausgrabung in Palästina*. Gr. 4° de 123 pp., avec 13 planches, 132 ill. et 6 plans. Forme le IV^e fasc. du vol. L dans les *Mémoires* de l'Acad. de Vienne. C. Gerold, Vienne, 1904. Les fouilles paraissaient closes en 1903. M. Sellin est revenu pourtant une fois encore à Ta'annak en 1904 et une note insérée dans l'*Oriental. Litter. Zeitung* 1904, p. 408, annonce la découverte de nouvelles tablettes cunéiformes dont l'une est communiquée dans l'*Anzeiger*, XX, 1904, p. 126 ss.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

soudain d'une lumière inespérée. La classification chronologique devenait graduellement plus fixe en se vérifiant sur des points si divers. Et si tout n'était pas encore limpide parmi les découvertes, l'espoir grandissait néanmoins de ressaisir par des réalités tangibles le lointain passé mal entrevu à la clarté insuffisante des textes.

La clef du plus troublant mystère : les traces des cultes primitifs, venait d'être fournie par d'autres excavations quand Sellin étudiait l'ensemble de ses découvertes. Le *Palestine Exploration Fund* avait délégué M. R. A. St. Macalister pour l'exploration radicale du Tell Djézer, si heureusement reconnu naguère par M. Clermont-Ganneau (1) comme le site de Gézer biblique. On se souvient que dès 1899 l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres de Paris avait chargé le P. Lagrange de faire exécuter un levé topographique du Tell (2). Maint détail archéologique enregistré dans cette opération avait piqué la curiosité et il paraissait en tout cas évident que des fouilles bien conduites seraient fructueuses en cet endroit. Le choix de la Société anglaise était donc très heureux et la méthode adoptée cette fois l'était plus encore. Mis à la tête des travaux, M. Macalister, qui s'y était familiarisé dans la compagnie de M. Bliss, au cours des années précédentes, ne devait plus procéder par simples sondages ou déblaiements partiels, mais bien mettre à nu jusqu'au roc la plus large surface possible du tertre, en tous les points où l'on estimait y rencontrer des ruines de quelque importance. Un ouély malencontreux ponctue l'un des sommets du Tell : autour se développe un large amas de tombes modernes, rapidement accru par une récente épidémie de choléra dans la contrée. L'espace demeuré libre est trop vaste encore pour qu'on en puisse épuiser la recherche dans l'intervalle concédé par le firman. Commencées à l'été de 1902, les fouilles viennent de se clore provisoirement durant l'été de 1905. Dans ce laps de temps il n'a fallu rien moins que l'expérience pratique, l'habileté consommée et l'infatigable énergie de M. Macalister, pour déplacer le volume formidable de décombres d'où il a pu extraire de surabondantes informations sur la ville cananéenne de Gézer (3).

Entre temps la Société allemande, qui concentrait ses efforts depuis tantôt vingt ans sur l'exploration topographique et scientifique de

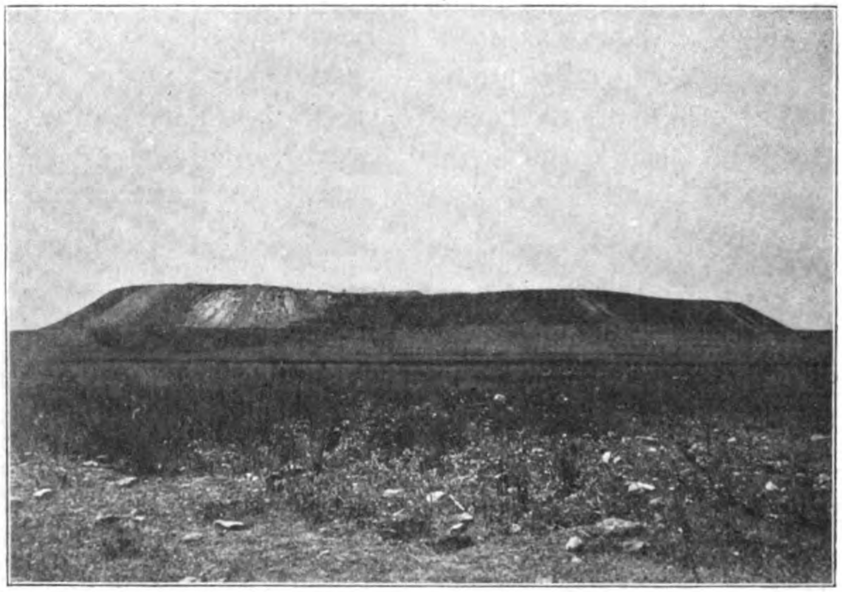
(1) *Recueil d'arch. orient.*, I, 352 ss.; cf. *RB.* 1899, p. 109 ss.

(2) *RB.* 1899, p. 422 ss., avec des vues du Tell, pl. III et IV.

(3) Un rapport préliminaire aux fouilles proprement dites a paru dans le *Quart. Stat.* de 1902, p. 227 ss. Les premières découvertes sont décrites dans le numéro suivant de la revue anglaise, 1902, p. 317 ss., et les comptes rendus se succèdent régulièrement depuis lors.

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

la Palestine, non sans quelques longues périodes de chômage, avait jeté son dévolu sur *Tell el-Moutesellim* dans la plaine d'Esdrelon, pour tenter de nouveau à son tour la fortune des fouilles. La fortune ne lui a pas été moins propice qu'à ses devanciers. Il y a de sérieux motifs de penser que ce Tell cache les ruines de Megiddo, la ville sans contredit la plus importante de la région aux plus lointaines époques de l'histoire déjà connue. Sous la haute intendance d'un membre du Comité parfois présent au chantier (1), les travaux



Tell el-Moutesellim vu du Nord. A droite, tranchées de sondage; à gauche, les premiers déblais de M. Schumacher.

sont exécutés par M. le Dr. Schumacher. Ses comptes rendus, peu détaillés encore (2), ont néanmoins révélé déjà de multiples et importantes trouvailles, présages certains d'une ample moisson à fournir bientôt à l'avide curiosité archéologique.

Cette rapide esquisse du développement des fouilles a paru nécessaire pour mettre plus en lumière l'objectivité des données acquises, grâce au contrôle que s'apportent mutuellement des découvertes faites en des points si différents. Avant de grouper les faits, il convient d'exposer brièvement encore par quelle méthode ils peuvent

(1) MM. les professeurs E. Kautsch, H. Guthe et Em. Benzinger se sont déjà remplacés à diverses époques dans la direction.

(2) Inaugurés dans les *Mittheilungen und Nachrichten des deut. Palästina Vereins* 1904, p. 14 ss.

Digitized by Google
Original from
CORNELL UNIVERSITY

être recueillis, et quels principes permettent de les classer souvent d'une manière précise, en général avec une satisfaisante approximation.

II. — STRATIFICATION ET CHRONOLOGIE DES RUINES.

Rien de plus naturel que l'émoi d'un visiteur dilettante égaré pour la première fois dans les tranchées d'une fouille dont il a entendu conter merveille. Il s'attendait à voir, superposées par assises fort nettes au premier coup d'œil, les diverses villes dont il sait qu'on a pu constater la succession; et contre les hautes parois de décombres où le technicien complaisant s'évertue à lui marquer les divers strates, depuis les couches de surface, byzantines, romaines ou hellénistiques, jusqu'à celles plus voisines du sol vierge et du roc, datées de deux à trois millénaires avant l'ère commune, il ne voit, lui, à peu près uniformément qu'un amas de cendres, matériaux éboulés, tessons, débris informes. La ressource du technicien est alors d'expliquer au visiteur inexpérimenté qu'il est guidé en son diagnostic précisément par la nature de ces débris, de ces tessons, de ces éboulis. Dans cette couche où foisonnent les instruments de bronze et les outils de silex, il ne se rencontre pas trace de fer; telle autre, encombrée de belles poteries peintes, ne fournira pas un morceau de cette céramique à décor incisé fréquente, exclusive même, à des niveaux plus profonds. S'il peut arguer de quelque document écrit, plus facilement intelligible pour la foule, au moins comme indication générale, il viendra probablement à bout de persuader son interlocuteur d'une vague distinction d'époques; mais le moyen de lui faire accepter qu'entre deux pots cassés qui gardent quelques traits de peinture on peut discerner deux périodes de culture isolées par cinq ou six siècles l'une de l'autre? Un « lécythe blanc » pourra ne pas lui sembler si éloigné d'un vase « proto-égéen » et il ne manquera pas de flairer quelque mystification en tous ces mots : préhistoire, âge du bronze, influence égéenne, art hellénistique.

C'est dire que le sujet, à l'instar de n'importe quel autre, a besoin d'être étudié, et pour banale qu'ait l'air d'être une telle constatation, elle a pourtant besoin d'être faite, quand ce ne serait qu'à l'adresse des esprits superficiels ou des observateurs trop pressés à la poursuite d'idées toutes faites pour s'attarder à la recherche des éléments d'idées nouvelles. Il n'y a pas si longtemps encore qu'un savant de la notoriété du major — aujourd'hui colonel — Conder se faisait donner cette leçon un peu vive de modération et de prudence, pour avoir exprimé

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

son peu de confiance dans les déductions que M. Flinders Petrie avait tirées de la poterie comme indice archéologique (1).

L'observateur attentif qui, au cours d'une fouille, aura manipulé des milliers et des milliers de fragments céramiques, notant avec grand soin la situation où il les recueille, leur relation avec des monuments ou d'autres objets, pourra évidemment, rien qu'à les comparer les uns aux autres, se faire une conviction telle quelle sur leurs similitudes et leurs divergences et venir même à bout de les répartir en catégories distinctes; il saura montrer ensuite que l'une a évolué de l'autre, que celle-ci est d'un art plus développé, celle-là d'une époque de décadence. Dans ces limites toutefois l'observation même la plus minutieuse n'aboutirait qu'à de très vagues indications d'origine et de date. Pour que l'étude de la céramique conduise plus avant, il lui faut deux conditions essentielles : la comparaison avec des types connus et classés; l'indice exact de situation dans un strate de ruines.

Abstraction faite de quelques formes élémentaires, partout identiques parce qu'elles sont exigées par l'appropriation aux usages domestiques, il est incontestable que la céramique est un des principaux arts industriels (2) et qu'après avoir simplement mis l'argile au service des besoins de l'homme, sans mériter encore par là le titre d'art, elle est devenue un art véritable, à mesure qu'elle a su traduire un sentiment ou une pensée. Cette traduction plastique a été réalisée le jour où le potier, non content d'agglutiner la terre humide en vases communs, a cherché à reproduire des formes organiques, ou à donner aux formes banales de ses premiers essais une décoration dont il empruntait les éléments ou à la nature vivante ou à des combinaisons de lignes très simples et nécessairement peu variées, malgré l'apparente richesse de combinaison qu'elles semblent devoir comporter (3). Mais si la forme rudimentaire et la décoration sans

(1) Conder avait dit (*Quart. St.* 1890, p. 329) que de telles déductions pouvaient induire en erreur, et il préconisait comme un critère plus sûr par exemple la forme des tombes. M. Petrie lui répondait (*Quart. St.* 1891, p. 68), après avoir justifié sa confiance personnelle dans le diagnostic de la poterie : « Of course, the subject needs to be learned before it can be used, like any other study ». Il eût pu ajouter que le principe invoqué par son contradicteur, la structure des tombes, était loin d'offrir des garanties plus sûres que les indications de la céramique, bien qu'il ait, lui aussi, sa valeur pour qui sait l'appliquer en connaissance de cause.

(2) Pour la justification de cette expression, dont les termes semblent contradictoires, voir Perrot et Chipiez, *Histoire de l'art...* I, *L'Égypte*, p. 815 ss.

(3) On me permettra de noter qu'à défaut des principaux ouvrages techniques, j'ai été guidé beaucoup par les planches reproduisant des séries céramiques dans diverses publications de de Morgan, Chantre, Ohnefalsh-Richter, et aussi par le volume que MM. Perrot et Chipiez ont consacré à *La Grèce primitive : l'art mycénien*, dans leur monumentale *His-*

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

idée saisissable peuvent se rencontrer identiques sur les points les plus éloignés du globe aussitôt que des hommes ont pétri et façonné de l'argile, il n'en va plus de même, aussi facilement du moins, dès que l'artisan primitif a fait place à l'artiste, modeleur ou ornemaniste.

La possibilité subsiste, à coup sûr, d'une imitation spontanée des formes empruntées à la nature, et ainsi s'explique apparemment la similitude constatée entre la poterie archaïque des peuples méditerranéens et celle des Péruviens primitifs par exemple (1), similitude si déconcertante tout d'abord. L'identité est cependant rare déjà ; examinés de près, les cas se réduisent souvent à des analogies. Que s'il s'agit des procédés artistiques eux-mêmes, de formes spécifiques ou de combinaisons d'éléments décoratifs créés par le génie d'un peuple, c'est-à-dire mises en cours chez ce peuple par le génie d'un artiste, il est douteux que la même forme et l'agencement identique du décor soient rencontrés en même temps dans un milieu tout autre et fort éloigné.

Lors donc que cette empreinte réellement artistique vient à être constatée sur des points différents, il y a lieu d'en rechercher soigneusement la provenance. Quand les motifs sont semblables au point de pouvoir être confondus, il est facile en général de constater qu'ils procèdent d'un centre commun, d'où mille hasards auront pu les importer (2). Le plus souvent il y aura similitude mais non simultanéité : c'est ainsi qu'on pourra voir apparaître au v[e] siècle avant notre

toire de l'art dans l'antiquité, t. VI (1894). Au point de départ dans l'évolution de la céramique MM. Perrot et Chipiez, *op. cit.*, p. 894, mettent l'ornementation géométrique, appliquée sur des formes inexpressives et souvent inélégantes. La représentation de la nature soit dans la structure même du vase, soit dans sa seule décoration, relève d'un art déjà plus perfectionné et conscient de lui-même. Cf. *id.*, t. I, 806 ss. A l'encontre de ce développement assez normal et, semble-t-il, quelque peu en rapport avec les résultats des fouilles contemporaines, on peut voir une théorie presque inverse exposée incidemment par M. Éd. Naville, *Sphinx*, VIII (1904), p. 176; il écrit : « ... en Égypte comme ailleurs ce qui est à l'origine de la décoration, c'est l'imitation d'objets réels dont les figures géométriques ne sont que des déformations ». De son côté M. Jean de Mot, *Rev. arch.* 1904, II, 222, observe que la mode des vases imitant les « vases vivants » et de préférence l'homme, est commune à tous les arts primitifs. Il suffira d'avoir signalé ces vues divergentes, moins éloignées du reste qu'elles ne le paraissent au premier aspect. On trouvera la note la plus juste dans M. de Morgan, *Recherches sur les orig. de l'Égypte* (1897), p. 125 s.

(1) Voir à ce sujet Perrot et Chipiez, *op. l.*, III, p. 725 ss., et Jean de Mot, *Rev. arch.*, *loc. l.* Cf. de Morgan, *l. laud.* et p. 127.

(2) Un exemple topique vient d'être fourni dans un article des *Proceedings of the Soc. of bibl. Arch.* XXVI, n° 6 (1904), p. 258 ss. A propos de tuiles émaillées portant le cartouche d'Aménophis III, découvertes dans le *palais* de Mycènes, M. R. Sewell examinait le problème des relations entre l'Égypte et Mycènes sous la XVIII[e] dynastie pharaonique. Rappelant une idée émise par M. Flinders Petrie, il inclinait à voir dans ces pièces, qui relèvent sans contredit de l'art égyptien, une imitation égéenne autonome plutôt que la copie

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

ère dans la Palestine méridionale des vases grecs à peintures noires sur fond rouge depuis longtemps en usage en terre hellénique. D'autres fois enfin, la similitude apparente se réduira, pour l'observateur expérimenté, à une simple imitation de procédés empruntés à un art étranger; la distinction entre deux sujets dont l'un est une copie de l'autre se laissera toujours saisir par quelque modification de forme, une divergence d'exécution, une nuance plus ou moins atténuée dans la couleur ou dans l'expression du sujet.

C'est dire que, pour être concluante, l'étude de la poterie devra être largement comparative. Chaque type céramique ayant une patrie d'où il s'est répandu dans un rayon proportionnel à l'influence extérieure de son milieu initial, il est indispensable de se familiariser préalablement avec ces centres de production et les catégories diverses qu'ils représentent. Mais qui ne voit à quelle précision déjà considérable peut conduire cette connaissance et cette méthode comparative ?

Cette précision s'accroît encore par l'observation soigneuse des strates de ruines où sont recueillis les débris céramiques. A moins de bouleversement dans les ruines un tesson de poterie séleucide ne sera jamais trouvé parmi des outils de silex paléolithiques, dans des couches où toute trace de métal ferait encore défaut; et, dans une autre voie, la rencontre d'un vase modelé à la main et orné de décor incisé, parmi des fragments de poterie grecque, des débris de verre et des bijoux romains, s'expliquera uniquement et toujours par une modification accidentelle des strates de décombres qui aura arraché le tesson archaïque à une couche plus profonde pour le ramener vers la surface.

Ces bouleversements sont prévus : il n'est pas un chantier de fouilles où ils n'aient été constatés. Ici c'est un mur moderne qui a pénétré les ruines des âges précédents pour aller s'appuyer sur le roc, nécessitant une large tranchée; là c'est un amas de débris constitué à des époques diverses, mais n'offrant aucune stratification exacte; ailleurs c'est une véritable fouille antique modifiant plus ou moins profondément les couches antérieures; aussi bien les préoccupations archéologiques ne sont-elles pas nées d'hier et sans parler de la recherche intéressée des pillards vulgaires et ignorants, on a en mémoire des exemples fameux de fouilles intelligentes pratiquées de vieille date (1). Aucun

matérielle d'originaux égyptiens. M. Maspero, à qui les tuiles ont été présentées, a reconnu au contraire à divers détails précis que le dessin du sujet ne pouvait avoir été fait que par un Égyptien. Elles ont donc été apportées d'Égypte à Mycènes dans un but quelconque.

(1) Cf. Nabonide disant avec emphase le soin qu'il s'est donné de faire creuser à Sippar une tranchée « de 18 coudées de profondeur » pour retrouver la pierre de fondation du temple de Chamach posée par son prédécesseur Narâm-Sin qui l'avait devancé sur le trône

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Digitized by Google Original from CORNELL UNIVERSITY

explorateur attentif n'est dupe de ces bouleversements. Il sait les discerner sans grand effort des zones demeurées intactes depuis l'incident qui en supprimait toute vie, et ces débris trouvés en place deviennent les témoins d'une époque à laquelle il peut rattacher avec une plus ou moins grande certitude les épaves analogues recueillies sur d'autres points.

Quelques indications plus vagues tirées d'ailleurs apportent souvent au témoignage fourni par la céramique une heureuse confirmation. L'architecture, le mobilier funéraire, les divers objets d'usage journalier ont aussi leurs périodes de développement; si toutefois les lames de silex, les flèches de pierre emmanchées dans de l'os ne sont pas précisément contemporaines des lances en fer ou des couteaux de bronze; si l'appareil en blocs à refend et joints vifs est d'une époque autre que celle des murs en grandes pierres brutes superposées au hasard de leurs arêtes et calées avec des cailloux; si les tombes où les vases à victuailles s'entassent autour du squelette étendu sur le sol ne sont pas de même date que les sépultures où le mort, couché dans un cercueil, n'est plus entouré que de rares objets d'un symbolisme peu transparent : tous ces indices précieux demeurent néanmoins secondaires, parce que d'une interprétation moins fixe et plus délicate. L'architecture doit s'accommoder dans une large mesure aux matériaux dont le constructeur dispose en chaque contrée : on ne bâtit pas de même sorte avec la brique séchée au soleil ou durcie au four et avec la pierre ou le bois. Les objets trouvés dans les tombes dépendent des rites funéraires; or ces rites ne relèvent pas d'une évolution analogue à celle des formes plastiques. Enfin les ustensiles de la vie domestique conservent souvent jusqu'en des époques d'une culture fort avancée un caractère archaïque et simpliste dû à des causes variées. Rien ne s'oppose en effet à ce qu'une massue en pierre des temps néolithiques ait encore servi d'arme à un pâtre de l'âge déjà très avancé du fer, et de remarquables éclats de silex ou de très archaïques aiguilles d'ivoire ont pu être employées parallèlement à des épées de bronze perfectionnées et à des objets de parure considérablement plus modernes. A ces réserves près, tout le monde demeurera sans doute aujourd'hui d'accord qu'il y a une chronologie relativement ferme et précise à établir moyennant l'emploi exclusif ou

de « 3200 ans », SCHRADER *Keilins. Biblioth.* III, 2, p. 102 ss. Un récit de Thucydide rapportant un fait de la guerre du Péloponèse est plus explicite encore : Δήλου γὰρ καθαιρομένης ὑπὸ Ἀθηναίων... καὶ τῶν θηκῶν ἀναιρεθεισῶν ὅσαι ἦσαν τῶν τεθνεώτων ἐν τῇ νήσῳ, ὑπὲρ ἥμισυ Κᾶρες ἐφάνησαν, γνωσθέντες τῇ τε σκευῇ τῶν ὅπλων ξυντεθαμμένῃ καὶ τῷ τρόπῳ ᾧ νῦν ἔτι θάπτουσιν (*Hist.*, I, 8, éd. HAASE, p. 3).

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

prédominant, de la pierre, du bronze ou du fer dans les ustensiles nécessaires à la vie quotidienne.

Le plus intéressant contrôle que puisse néanmoins recevoir le diagnostic tiré de la poterie pour la stratification des ruines est celui de l'épigraphie. Pour rare qu'il soit encore, il n'a pourtant pas fait défaut. Dans les mêmes strates de décombres datés par les découvertes céramiques du milieu du xv^{e} siècle avant notre ère, on a trouvé à plusieurs reprises des tablettes à inscriptions cunéiformes rattachées par leur nature et la teneur des textes à la série bien connue des documents découverts naguère en Égypte, à Tell el-Amarna (1). La situation historique impliquée par ces textes est bien cette situation rendue classique par les documents égyptiens : la Palestine, ou plutôt Canaan, théoriquement asservi à la suite des conquêtes des grands monarques fondateurs de la XVIII^{e} dynastie, libre néanmoins sous la suzeraineté nominale du Pharaon et s'épuisant en rivalités constantes de ville à ville. Les historiens savent mettre ici une date relativement fixe : on est entre 1500 et 1400 av. J.-C., c'est-à-dire juste en ce xv^{e} siècle déterminé par les archéologues comme l'époque où la céramique égéenne, si l'on veut l'art mycénien, commence d'influencer les productions locales de Canaan.

Plus tard, au moment d'assigner une transformation nouvelle dans la céramique palestinienne, provoquée par l'apport de formes nouvelles ou de nouvelles combinaisons décoratives originaires de Chypre ou d'autres îles voisines, on verra se mêler à ces types artistiques des fragments épigraphiques attestant un usage déjà long de l'écriture phénicienne, voire même quelques spécimens des premiers tâtonnements destinés à aboutir à l'écriture grecque classique (2). De telles garanties sembleraient fixer la valeur péremptoire de la poterie comme argument archéologique. En fait, la matière est assez délicate ; et si l'on veut bien observer l'étendue des connaissances exigées par l'étude comparative indispensable, on reconnaîtra la nécessité de procéder avec une suprême réserve et de ne pas s'empresser trop pour discerner entre des

(1) A T. el-Ḥésy et à Ta'annak ; les tablettes trouvées plus récemment à Gézer sont des documents juridiques d'une époque beaucoup plus basse.

(2) Tout le monde a en mémoire les sceaux et intailles phéniciens et hébreux auxquels il est fait allusion ici et dont quelques-uns, celui de Jéroboam à Megiddo notamment, sont à bon droit célèbres. Plus décisifs encore sont les graffites tracés précisément sur des vases en terre cuite ; cf. les tessons de T. el-Ḥésy (Bliss, *A Mound...*, p. 88 s., fig. 194, et p. 102 ss., fig. 197) et le piédestal ou support de vase à graffite grec archaïque du même lieu (Bliss, *op. l.*, p. 104 s. et fig. 198. M. Macalister qui a donné de ce graffite un nouveau fac-similé (*Quart. Stat.* 1904, p. 402) inclinerait à en rabaisser la date, sans toutefois se prononcer plus nettement à son sujet).

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

importations égyptiennes ou égéennes directes et des imitations locales par exemple. La base d'observation fournie par les fouilles des quinze dernières années est néanmoins assez large ; d'autre part les caractères fondamentaux de certaines catégories céramiques sont suffisamment établis pour qu'il soit d'ores et déjà permis de procéder à un groupement scientifique. Les auteurs des fouilles récentes n'y ont pas manqué et le progrès des recherches donne de plus en plus de certitude et de précision à la théorie esquissée. De Flinders Petrie à Sellin, en passant par Bliss et Macalister, cette théorie est la même dans l'ensemble, avec quelques variations dans les termes spécifiques ou les dates qui encadrent chaque groupe. Tous sont d'accord pour discerner, depuis les origines de la civilisation palestinienne jusqu'à la conquête romaine, quatre sortes de céramique : la première, locale, indépendante d'influences extérieures qui puissent être facilement caractérisées ; la seconde modifiée par l'introduction de l'art mycénien ou égéen (1) ; la troisième où ces influences s'atténuent et dégénèrent en formes spéciales distinctes cependant, par leur technique ou leur ornementation, des formes locales primitives ; la quatrième enfin hellénistique ou séleucide.

La difficulté est considérable d'assigner des noms à ces périodes. Petrie avait adopté les termes : amorite, phénicienne, juive et séleucide pour ces quatre périodes. Bliss les a critiqués avec raison ; le premier et le dernier sont à la fois trop vagues ou trop restreints. *Phénicien* nous paraît aujourd'hui un terme trop spécifique pour caractériser les influences prédominantes en Syrie du XIV[e] au IX[e] ou au VIII[e] siècle avant Jésus-Christ. Il propose donc de leur substituer les appellations beaucoup plus génériques, assez larges pour n'être pas trop inexactes : I préisraélite archaïque, II préisraélite postérieure, III juive, IV séleucide. Trop larges en vérité, celles-là, et pas assez expressives. Sous la réserve expresse d'une justification qu'on trouvera plus loin et en laissant aux vocables la latitude nécessaire, nous proposerions volontiers les suivants : poterie I indigène, II cananéenne, III israélite, IV judéo-hellénique (2). Quant aux dates dans lesquelles

(1) On trouve même assez fréquemment *phénicien* ; cf. BLISS et MACALISTER, *Excavations...*, p. 72 ss. ; SELLIN, *Tell Ta'annek...*, p. 91. Ce terme est peut-être juste à sa façon, mais moins bien choisi que les autres, pour les motifs qui seront indiqués ailleurs.

(2) Ces termes sont choisis de manière à pouvoir caractériser vaille que vaille non seulement la poterie, mais toute la culture des époques à discerner dans l'histoire de la civilisation palestinienne. En ce dernier sens il est vrai, la division classique devrait être fournie par les âges de la pierre, du cuivre, du bronze et du fer. Des difficultés techniques spéciales, celle par exemple de préciser la relation du cuivre et du bronze dans l'archéologie de Palestine, ont rendu préférable, pour le point de vue de ces notes, l'emploi d'une terminologie plus générique.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

chaque période est comprise, elles ont été assignées avec une sérieuse et solide approximation.

Les points fixes qui ont permis de tenter cette détermination sont les suivants : 1° inscriptions grecques archaïques et inscriptions phéniciennes accusant un usage déjà prolongé de l'alphabet phénicien, rencontrées dans le strate de décombres où commence d'apparaître la poterie judéo-hellénique; 2° inscriptions séleucides datées, dont la présence parmi les ruines grecques permet d'apprécier dans une certaine mesure la progression dans le développement de la civilisation; 3° les tablettes cunéiformes appartenant à la série dite d'el-Amarna, dont la présence coïncide avec la disparition complète de la céramique *indigène* et les premières manifestations d'influence mycénienne dans la poterie *cananéenne*, qui a dû mettre déjà un certain temps à se constituer elle-même. A commencer par ce dernier indice, relativement ferme, on est donc fondé à placer vers le XVIe siècle avant notre ère la ligne de démarcation entre les deux périodes initiales de la céramique palestinienne. En tous les sites fouillés la poterie archaïque occupe une couche fort considérable de décombres impliquant un intervalle prolongé malgré l'évolution lente et peu accentuée des formes. La seule analogie d'accumulation des ruines dans l'intervalle qui sépare le premier strate judéo-hellénique, certainement peu postérieur au IXe-VIIIe siècle, du strate séleucide, permet d'inférer une durée au moins équivalente, sinon de beaucoup plus étendue, pour l'amoncellement des ruines que caractérise la première sorte de poterie. C'est par conséquent vers le XXe siècle qu'est reportée d'une façon approximative l'origine d'une civilisation historique palestinienne. Sur divers points, à Gézer par exemple, il y a lieu de supputer pour ces premières origines historiques une antiquité plus reculée encore et en ce même endroit les données de l'archéologie *préhistorique* font pénétrer la connaissance jusque dans le troisième millénaire avant l'ère courante. Pour considérable que soit déjà ce progrès de nos connaissances, on ne doit pas perdre de vue qu'au moment où débute ainsi timidement la civilisation en terre palestinienne, l'Égypte et la Babylonie ont vécu déjà quinze à vingt siècles de brillante histoire.

Reste l'intervalle du XVIe au IXe siècle environ, à répartir entre les deux âges, cananéen et israélite. La proportion des décombres où se rencontre chaque catégorie céramique indique pour les deux périodes une durée sensiblement égale, à cette différence près qu'à Ta'annak l'époque cananéenne occupe une plus grande place dans l'amoncellement des décombres. Peut-être ne serait-on pas trop loin de la vérité en assignant au XIIe siècle à peu près le passage d'une civilisa-

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

tion à l'autre, non sans tenir compte au surplus des variations à constater en chaque centre fouillé et de la compénétration des deux cultures. Aussi bien verrons-nous, en examinant plus tard avec quelque détail ces diverses catégories, qu'elles se succèdent sans hiatus et que le passage est graduellement effectué de l'une à l'autre (1).

Si l'on accorde quelque valeur aux déductions précédentes, dont la justification de détail est à chercher dans les comptes rendus de chaque campagne de fouilles (2), on obtient la répartition chronologique suivante : I, entre les origines imprécises de la culture et le XVI^e^ siècle environ, une civilisation indigène, qui, d'assez bonne heure peut-être, est absorbée par une population nouvelle, mais disparaît seulement au XVI^e^ siècle. II, de cette date jusque vers le XII^e^-XI^e^ siècle, règne la civilisation cananéenne; ses éléments spécifiques, en tant que distincts de la culture antérieure, nous demeurent fort obscurs, mais elle est caractérisée à ce moment par la fusion qu'elle introduit entre les éléments locaux qu'elle s'est appropriés et ceux qu'elle reçoit du dehors, se laissant pénétrer par le grand courant égéen, si puissant alors. III, à partir du XII^e^-XI^e^ siècle le pays a de nouveau changé de maîtres. Comme s'il était devenu fermé aux relations extérieures, son art ne s'alimente plus des créations étrangères; il se développe sans progresser par la modification des formes antiques et une tendance marquée à sacrifier la préoccupation artistique au souci utilitaire. Dans la quatrième période seulement, à dater du IX^e^-VIII^e^ siècle, alors que se sont créés des procédés nationaux authentiques par la transformation le plus souvent gauche et inélégante des modèles mycéniens, la civilisation palestinienne est pénétrée d'influences nouvelles qui ont leur centre à Chypre, à Rhodes et dans les îles grecques. Passé le IV^e^ siècle, on entre dans un monde nouveau, celui de la culture séleucide, où s'absorbe complètement l'ancienne culture locale. Il sortirait du cadre des notes présentes de suivre plus loin cette intéressante évolution. Il y a lieu sans doute de faire observer que ce classement chronologique ne peut répondre à une succession parallèle de peuples sur le sol de Palestine. En attendant d'examiner d'un peu plus près le problème historique, notons seulement que la constatation d'une civilisation bien caractérisée, distincte d'une civilisation contemporaine ou antérieure avec qui elle a été en

(1) Si M. Bliss s'était attaché à faire ressortir ce qu'il appelait à Tell el-Ḥésy *the sudden change* entre la poterie de deux strates archaïques (*A Mound*..., p. 41), il a lui-même mis en relief dans son étude d'ensemble, plus ample et mieux informée (*Excavations*..., p. 74 s., etc.), le développement progressif de la poterie palestinienne et les survivances d'une période à l'autre.

(2) Cf. surtout Bliss, *A Mound of many Cities*, p. 40 ss., 61 ss., etc.; Bliss et Macalister, *Excavations*..., p. 71 ss.; Sellin, *Tell Ta'annek*, p. 89 ss., etc.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

relations, exige une certaine durée de ces relations. Puisqu'on n'a constaté dans les fouilles nul indice de substitution brusque, absolue, d'une culture à l'autre, le changement s'est donc opéré par degrés (1) : il a donc fallu longtemps pour qu'il fût complet. Et ainsi sera justifiée, par exemple, l'expression de « période cananéenne » limitée entre le XVI^e et le XI^e siècle, sans qu'il soit question de dater ainsi l'arrivée des Cananéens en Palestine et leur disparition sous le premier effort des Israélites. Les autres termes seront compris à l'avenant.

Mais, du moins, à ce classement archéologique correspond-il quelque démarcation dans les tertres de décombres? Est-on sûr, quand on prétend ramasser un débris céramique attribué au XV^e siècle plutôt qu'au X^e, que la couche des ruines où il gît est aussi ancienne que le tesson? En d'autres termes, y a-t-il une réelle stratification des décombres correspondant aux périodes dont on a voulu trouver l'indice dans la poterie? Pour ceux qui ont pratiqué les fouilles, la stratification est tellement évidente qu'ils l'ont même à maintes reprises exagérée, coupant pour ainsi dire en tranches infinitésimales les assises successives des Tells. Schliemann prétendait n'avoir pas compté moins de sept villes superposées dans la butte d'*Hissarlik*, où fut Troie; et pour prendre un exemple fameux en Palestine, M. Bliss estime avoir discerné *onze* villes distinctes dans *huit* strates de décombres à Tell el-Ḥésy. L'accumulation totale des couches n'excède pas soixante pieds, soit environ dix-huit mètres, donnant une hauteur moyenne maxima d'un mètre soixante aux ruines de chaque ville. Ailleurs cette subdivision à outrance paraît encore plus étrange dans un amas moins important de débris. Les experts n'ont cependant plus aucune peine aujourd'hui à établir le bien-fondé de leurs observations (2) et s'il ne peuvent toujours donner l'évidence au morcellement, très clair dans les graphiques présentés, ils prouvent en tout cas l'existence certaine de strates distincts.

L'Orient devient de nos jours assez généralement connu pour qu'on sache en gros de quelle façon la vie évolue en un centre habité. Les constructions de pierre parfois, souvent de brique ou de terre pilonnée liée par du bois, sont presque toujours fragiles et légères. Par la seule action du temps ou au premier prétexte une maison s'effondre. Au lieu de déblayer à grand effort l'éboulis pour faire place à un nouvel

(1) Les explorateurs en ont fait la remarque expresse à mainte reprise; cf. surtout SELLIN, *Tell Ta'annek*..., p. 102. MACALISTER, *Quart. St.* 1904, p. 123.

(2) Cf. par exemple les indications générales à l'usage du grand public, données par Sir C. WILSON, *Quart. Stat.* 1903, p. 285 s., ou celles de MONTELIUS, *Les temps préhistoriques en Suède*..., p. 3 ss., trad. S. Reinach.

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

et plus solide édifice, on se borne à niveler ces ruines et sur ce fondement improvisé s'élèvent des murs neufs, qui monteront un peu plus haut dans l'horizon, résisteront quelque temps, pour s'affaisser à leur tour et constituer dans leur ruine le piédestal d'une autre maison. Survienne une de ces catastrophes soudaines qui anéantissent une agglomération entière : un tremblement de terre violent, le siège et la prise d'une place par un ennemi; les ruines s'entassent les unes sur les autres, et quand, le danger disparu, de nouveaux habitants reviennent s'établir en ce lieu, parce qu'ils y veulent renouer la tradition du passé, ou parce que des motifs divers en déterminent le choix, ils ne s'imposent jamais la tâche de supprimer les ruines. On en égalise la surface; les pans de murs qui émergent du remblai deviennent la base de nouveaux édifices, et la jeune cité, élevée d'un cran plus ou moins haut dans les airs, abrite sous ses fondements les traces de la cité antérieure (1).

Ce qui est vrai de l'Orient relativement moderne et peut se constater journellement dans les villages palestiniens (2) l'est beaucoup plus de l'Orient ancien. La structure des édifices n'y était pas moins négligée et plus fréquentes étaient au contraire les secousses politiques de nature à modifier la physionomie d'une contrée : capture et mise à sac d'une ville par un conquérant, migrations de peuples et substitution de races dans un pays. On a même fait observer avec le plus juste à propos que la conservation des ruines dans un strate était en raison directe du degré de soudaineté et de brutalité du cataclysme qui les avait causées (3) et le paradoxe n'est ici que de surface : la plus courte réflexion en fait la preuve.

(1) M. Flinders Petrie a même cru pouvoir proposer une sorte d'échelle proportionnelle d'un mètre par siècle en moyenne pour l'exhaussement d'un site de ville (*Tell el Hesy...*, p. 15, note). Quoi qu'il en soit de la valeur de cette progression dans les Tells égyptiens, le régime des pluies fort différent en Syrie, la diversité des matériaux et la fréquence des bouleversements de toute nature, rendent cette estimation difficilement applicable.

(2) Voire même dans de grandes villes aussi fortement vernissées de culture européenne que Jérusalem. En suivant depuis de longues années le progrès des constructions à l'intérieur de la ville, je n'ai vu que de très rares cas de fondations creusées avec quelque profondeur, plus rarement encore jusqu'au roc, ou au fond des décombres. Sur vingt endroits au contraire le niveau s'est exhaussé notablement et une maison en pierres de taille toute neuve a pour cave ou sous-sol une maison vieille peut-être d'un siècle à peine, qu'on s'est donné le luxe de rendre utilisable en rejetant à l'extérieur des murs les éboulis de sa voûte remplacée maintenant par le pavé de l'habitation moderne. Ailleurs, comme à Mâdabâ, une ville byzantine est nivelée après de longs siècles de ruine, pour faire place à une nouvelle ville arabe. L'installation une fois complète, le hasard fait constater en cent endroits sous les demeures modernes les pavements de mosaïque intacts et les plans d'édifices byzantins à peine bouleversés.

(3) Cf. Bliss, *A Mound...*, p. 108; Sellin, *Tell Ta'annek...*, p. 72, etc.

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Digitized by Google Original from CORNELL UNIVERSITY

Mais de l'existence indéniable des strates à la distinction mathématique de tranches si minces et de tant de villes qui n'auraient pas d'existence commune, le chemin est long. Qu'il suffise de m'avouer peu incliné par les arguments produits jusqu'ici à admettre cette dissection immodérée. Il n'importe en rien, au surplus, pour le résultat concret des découvertes, de savoir si elles proviennent de onze villes, de neuf villes ou de treize villes échelonnées sur la croupe grandissante d'un tertre, pourvu que l'on demeure d'accord sur le nombre des civilisations différentes représentées par toutes ces villes. La lumière semble faite sur les quatre périodes décrites plus haut à propos de la poterie : c'est à ce chiffre que sera bornée la dissection archéologique, en observant toutefois que chaque période ayant duré plusieurs siècles, ne peut présenter des caractères strictement identiques au début et au terme de son évolution (1).

III. — SITUATION DES VILLES CANANÉENNES.

Sur la portée du mot *villes* employé ici, il est nécessaire de s'entendre. A n'en juger que par l'étendue ou par la nature des ruines, les agglomérations qui vont être passées en revue mériteraient à peine le titre de *villages*. La plupart de ces localités répondent néanmoins à des noms sonores, Lachis, Gézer, Mégiddo surtout, que la Bible, de concert avec l'antiquité égypto-assyrienne, nous a habitués à appeler des villes. Rien ne s'oppose par conséquent à l'usage de ce vocable traditionnel, plus commode après tout que n'importe quel autre, à condition de ne lui pas attacher le concept moderne, disons même occidental, d'un groupement énorme de population réparti avec un ordre impeccable dans une infinité de beaux édifices isolés par de larges rues, de grandes places, et protégé par une enceinte d'un pourtour immense et d'une symétrie d'autant plus monotone qu'elle est plus parfaite. Les villes de l'antique Orient n'ont jamais rien été moins que cela, même les plus fameuses. D'ordre et de symétrie, il n'en existe nulle part; chacun érige sa demeure au hasard de son caprice, ou selon les sinuosités de la ligne qui limite sa possession et celle du voisin; et les passages indispensables pour la circulation commune se font petits entre des murs borgnes, s'infléchissent au gré de chaque propriétaire, se croisent en un dédale inextricable aux yeux de l'étranger qui s'y aventure pour la première fois. Comme si l'espace eût coûté cher, on l'a ménagé avec parcimonie. C'est qu'en effet la

(1) C'est en ce sens déjà que M. Sellin, *op. l.*, p. 90 ss., a classé ses découvertes, et, avec moins de précision, MM. Bliss et Macalister, *Excavations...*, *passim*.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

ville antique n'était guère qu'une forteresse, ou pour mieux dire une acropole fortifiée, au pied de laquelle se développait, dans la vie ultérieure de la cité, une agglomération petite ou grande, suivant les conditions du milieu et le caractère du peuple.

Avant d'entrer davantage dans l'examen de ce qu'étaient de telles villes au témoignage précis des fouilles, il faut expliquer encore pourquoi nous les avons dites « cananéennes ». L'étude historique nous apprendra en son temps que les Cananéens n'occupent qu'un moment de l'histoire de Palestine; qu'ils furent précédés d'autres populations peut-être immigrées elles aussi, mais plus vraisemblablement autochtones, et dont la culture aujourd'hui saisissable a été appelée tout à l'heure « civilisation indigène », avec une très large latitude en ce mot. Par ailleurs, l'examen entrepris ici ne s'arrête pas au moment où les Hébreux prennent possession de Canaan, mais prétend suivre l'évolution historique beaucoup plus bas, au cœur même de la période juive la plus caractérisée, celle de la monarchie.

Malgré les aperçus déjà nombreux ouverts par les trouvailles contemporaines sur le peuple antérieur aux Cananéens, nous serions fort embarrassés encore de décrire avec quelque précision une seule de leurs agglomérations, transformées qu'elles ont été par les envahisseurs cananéens. Avec ceux-ci au contraire commencent les installations déjà plus civilisées, dont le développement, lent ou prospère, ne cessera qu'au jour où les conditions de la vie totalement modifiées feront déserter un site estimé jusqu'alors avantageux. La plupart des localités dont nous savons par la Bible qu'elles furent d'importantes cités israélites après avoir été des villes royales cananéennes, n'ont été abandonnées qu'aux temps séleucide ou romain, lorsqu'une puissance ferme parvint à faire l'unité en ce fouillis de petits cantons rivaux et qu'une sécurité profonde permit de quitter l'abri, désormais superflu, des vieilles acropoles pour se dilater en rase campagne. Alors seulement s'achève l'histoire de villes fondées quinze à vingt siècles auparavant par cette peuplade industrieuse, active et opiniâtre, que représentent pour nous les Cananéens, à mesure que nous apprenons de jour en jour à les mieux connaître.

Encore ne s'achève-t-elle pas de telle sorte, cette histoire longue et mouvementée, que les villes antiques n'aient parfois un renouveau d'existence. Vienne un de ces innombrables épisodes qui ont tant de fois dans le passé troublé la sécurité en Palestine; on émigre aussitôt de l'opulente ville mollement étendue dans la plaine, pour escalader en hâte le rocher que couronnait la forteresse d'antan, et s'entasser parmi les ruines d'où l'on sera mieux posté pour guetter l'arrivée d'un

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

ennemi, mieux en situation aussi pour se défendre. Et ce n'est pas l'unique persistance de conditions naturelles d'un site qui peut être invoquée à l'appui de cette singulière permanence des installations cananéennes; c'est la race elle-même qui se perpétue en ces mêmes centres. Le *fellaḥ* endurant, tout passif à la surface, mais ardent sous la gangue causée chez lui par une domination déprimante, à la fois naïf et retors, sceptique parce qu'on lui a imposé trop de religions et dévot avec passion à tout un monde d'idées ou d'êtres qu'il tient pour supérieurs à lui : ce paysan de la Palestine moderne, sympathique à qui veut l'aborder et à qui sait l'entendre, a tout l'air de descendre en droite ligne de ce Cananéen tenace et intelligent que les fouilles nous ont révélé dans la Palestine d'il y a trente à quarante siècles. Une fois établi sur ce sol dont la richesse avait tenté son choix, le Cananéen s'y était solidement implanté. Trop faible pour sauvegarder ses frontières contre les deux grands Empires qu'il isolait l'un de l'autre, il sut être assez souple pour ne se laisser absorber par aucun. L'invasion israélite lui fait courir un grave péril sans venir à bout de l'exterminer. Il attire même largement à lui ses vainqueurs, leur impose sa cohabitation, les entraîne à son culte et demeure, toujours vaincu, jamais anéanti, après la tourmente où disparaît la nationalité juive. Aujourd'hui encore, après le développement prolongé de civilisations nouvelles et l'apport de nombreuses immigrations, il n'est pas besoin d'une difficile initiation ni d'un commerce de très longue durée, pour discerner entre divers groupes de paysans palestiniens les tard venus, étrangers sur le sol où ils vivent, et les hommes de la terre depuis si longtemps la leur. Observez le laboureur, sur quelque coteau détrempé par la première pluie d'automne, se disposant à jeter dans les guérets la semence dont il a recommandé le sort à un bon génie; mêlez-vous, dans les loisirs prolongés de l'été, au cercle des *anciens* devisant avec solennité à la porte du village; suivez la file des femmes qui descendent, la cruche posée sur la tête et dans une démarche hiératique, vers la fontaine; écoutez surtout les récits du pâtre accroupi au bord d'un puits ou blotti dans l'ombre d'une roche : la vie que vous saisirez sous ces enveloppes banales, la religion authentique et intense qui se trahira sous la croyance floue, toute de convention et toute de façade, tous les usages les plus familiers et les plus constants de la vie quotidienne, ne sembleront plus différer des usages, des croyances et de la religion que nous estimons aujourd'hui pouvoir attribuer aux Cananéens.

Cette constatation, dont l'apparence seule est paradoxale, n'est au surplus rien moins que neuve. Il y a beau temps qu'elle avait été

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

déjà faite, lorsqu'on a de nos jours découvert à nouveau son intérêt, non sans s'exagérer sa valeur ni sans se méprendre sur tel ou tel moyen de la réaliser (1). On voit désormais en quel sens il est question ici de « villes cananéennes » et il est maintenant possible de procéder, sans crainte de trop graves malentendus, à l'examen d'ensemble des fouilles.

Les villes de Canaan étaient à peu près invariablement campées sur un éperon saillant, à l'extrémité d'une rampe de colline, ou sur un monticule isolé dans la plaine : Megiddo, Gézer, Tell eṣ-Ṣâfy — pour ne pas citer la colline de Jérusalem primitive — sont des exemples caractéristiques du premier site, Ta'annak et Lâchis du second. Les documents égyptiens, récits de campagnes et bas-reliefs, avaient popularisé cette notion (2); dès avant les travaux récents on pouvait contrôler sur ce point l'acribie des annalistes et des sculpteurs pharaoniques en observant la simple configuration de ces tertres auxquels est appliquée partout la désignation presque spécifique de *Tells*. Même quand ils ne sont plus couverts de ruines apparentes, leur escarpement plus régulier, les terrasses qui coupent parfois les rampes, la régularité de la plate-forme supérieure, dont l'une des extrémités cependant est en général plus ou moins proéminente, les distingue au premier coup d'œil de toute saillie naturelle de la montagne ou des soulèvements du terrain au milieu de la plaine. L'eau ne doit jamais manquer à proximité et elle paraît avoir été partout une condition non moins prépondérante que le relief abrupt d'un rocher pour déterminer le choix d'un site. Ici on a cherché, au confluent de deux vallées, ou vers le pied d'une chaîne de montagnes, une nappe d'eau jaillissant en multiples fontaines, ou dans laquelle il était aisé de forer des puits; c'est le cas de Lâchis et de Gézer, aussi celui de Megiddo. Là on s'est contenté d'une modique source, quelquefois même assez distante de la colline, ainsi à Tell Zakariyâ et à Ta'annak, et des citernes aménagées dans le roc en même temps que les premières habitations complétaient l'approvisionnement d'eau. Leur

(1) Dès 1869 M. Clermont-Ganneau, travaillant en Palestine, se préoccupait non moins d'acquérir la connaissance directe du peuple que celle des antiquités monumentales. On en trouvera la trace en cent endroits de ses ouvrages. C'est surtout dans une conférence tenue à Londres en 1876 et publiée sous le titre *La Palestine inconnue*, qu'il a exposé ses vues sur la survivance des Cananéens. Sur l'étude récente de M. S. I. Curtiss, *Ursemitische Religion im Volksleben des heutigen Orients*, essayant de systématiser les survivances religieuses, voir les remarques de *RB*. 1904, p. 279 ss.

(2) Voir l'exacte et très vivante peinture des cités cananéennes que M. Maspero, *Histoire anc. des peuples de l'Orient classique*, II, 127 ss., a faite d'après ces documents. Il ne connaissait, au moment où il écrivait, que les travaux sommaires de Petrie à Lâchis.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

création était indispensable même dans les sites les mieux pourvus d'eau vive; aussi bien fallait-il se prémunir contre la disette d'eau pour le cas où l'on serait bloqué sur son rocher par un assaillant supérieur en force. Car si dans quelques localités on paraît avoir su d'assez bonne heure pratiquer des travaux de mine et des installations hydrauliques ingénieuses en vue d'assurer à une ville le bénéfice de sa source même en cas d'investissement (1), ce n'est là qu'une exception, et en maint autre endroit la nature du sol et la distance rendaient ces travaux d'art impraticables avec les moyens dont on disposait alors.

A considérer même le développement le plus considérable de ces villes au moment où survient leur ruine, on est frappé de leur exiguïté. Et cette exiguïté impressionne bien autrement encore lorsqu'en remontant les périodes historiques indiquées par les fouilles on se trouve en présence de l'aire tout à fait primitive de la cité. L'observation a déjà été faite par MM. Perrot et Chipiez à propos des villes grecques archaïques. La plus célèbre de toutes, grâce à la muse d'Homère, Troie, dont les ruines ont été mises à jour sur le coteau d'*Hissarlik*, eût tenu très à l'aise dans certaine cour du Louvre (2). Il en va de même pour les cités cananéennes, réduites, en somme, au rôle de simples acropoles (3), avec néanmoins en chacune un château plus

(1) Sans entrer dans une discussion hors de propos en cet endroit, on peut citer dans la Jérusalem cananéenne le fameux צנור de II Sam. 5 8, apparemment retrouvé dans le tunnel vertical reliant le sommet d'Ophel avec *'Aïn Oumm ed-Daradj*, cf. Warren, *Recovery of Jerusalem*, p. 248 ss. Cette installation a son pendant, sans doute non moins antique, à Gabaon; cf. Schick, *Quart. Stat.* 1890, p. 23. L'art de percer un tunnel dans le roc est attesté chez les Assyriens des premières dynasties par le grand tunnel dit aujourd'hui *Negoub*, que décrit Layard, *Nineveh and its remains*, I, 80 s.

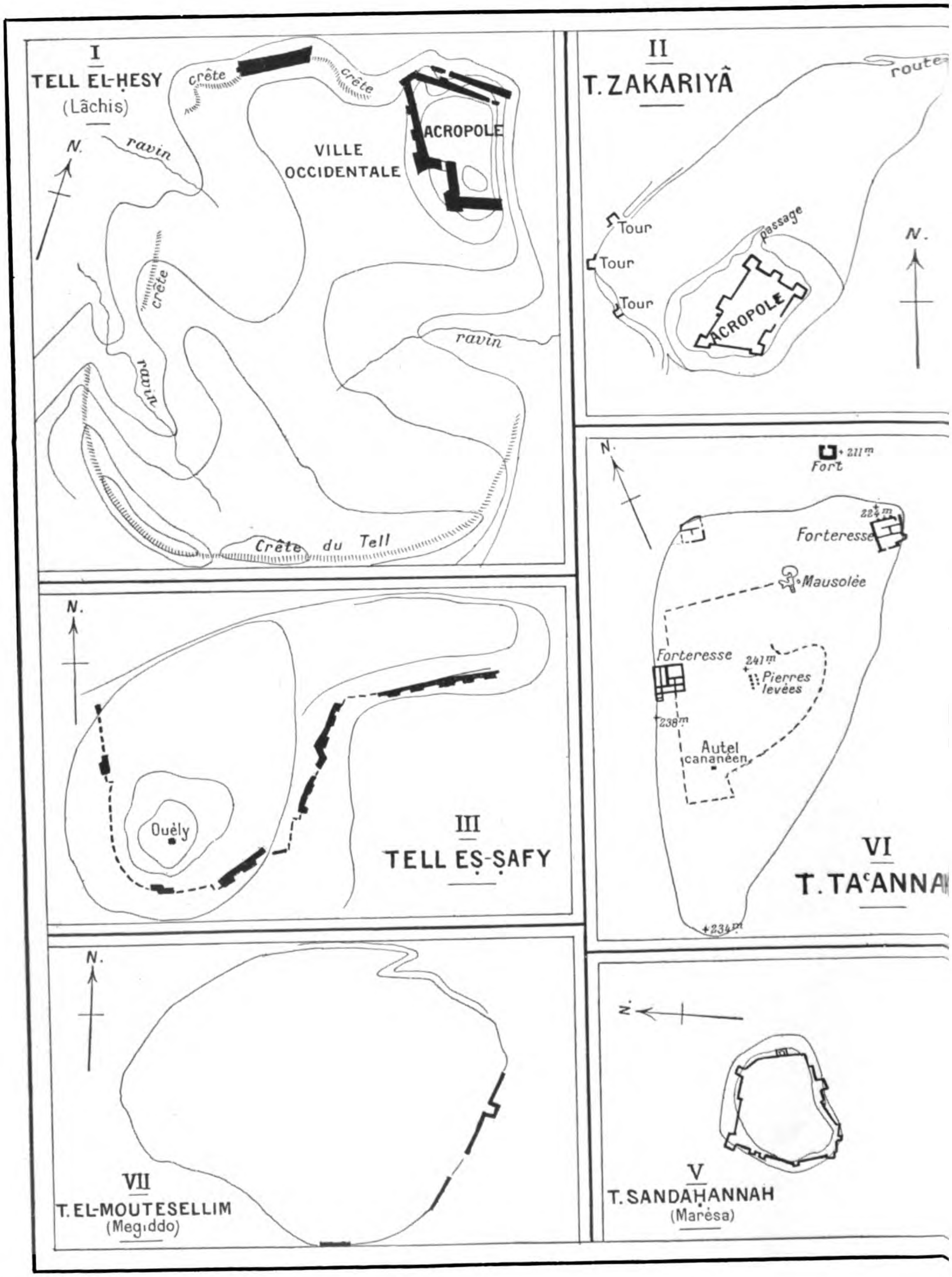
(2) Perrot et Chipiez, *Histoire...*, VI, 171. Les mêmes savants font remarquer, t. II, 427, que le palais de Sargon à Khorsabad couvrait « en tout une surface de près de dix hectares », soit environ deux fois la superficie de Megiddo (cf. *infrà*). A bien plus vieille date cette exiguïté frappait déjà Thucydide. Il note avec sagacité qu'il ne faudrait pas conclure du peu d'étendue de Mycènes et des autres villes anciennes qu'on n'aurait pu équiper alors une flotte comme celle qui prit part à la guerre de Troie. Car si Lacédémone était détruite, à l'aire ruinée de ses temples et de ses édifices la postérité aurait grand'peine à croire qu'elle a été si puissante; les Lacédémoniens en effet habitaient dans des bourgs à la manière des anciens (*Hist.*, I, 10, éd. Haase, p. 4).

(3) Quelques chiffres permettront de se faire, à l'aide des figures ci-jointes (pl.), une assez juste idée de la superficie de ces villes. La superficie totale de Tell el-Ḥésy, évaluée d'après le plan de Fl. Petrie, *op. l.*, pl. I, atteindrait à peu près 12 hectares. Mais Bliss, *A Mound...*, p. 18 ss., cf pl. I, montre que la ville proprement dite, à l'angle nord-est, était moitié moindre et l'acropole n'excédait pas 65 mètres de côté, soit moins d'un demi-hectare. A Tell Zakariyâ la plus grande longueur du plateau est de 1000 pieds (= 305 m.), sa largeur maxima de 500 pieds (= 152m, 50; cf. Bliss et Macalister, *Excavations...*, p. 13 et pl. 1 et 2); mais la forme triangulaire du plateau en réduit la superficie à 3 hectares et demi tout au plus. Dans cet espace l'acropole ne couvre qu'une aire de 60 mètres sur 37 en chiffres ronds,

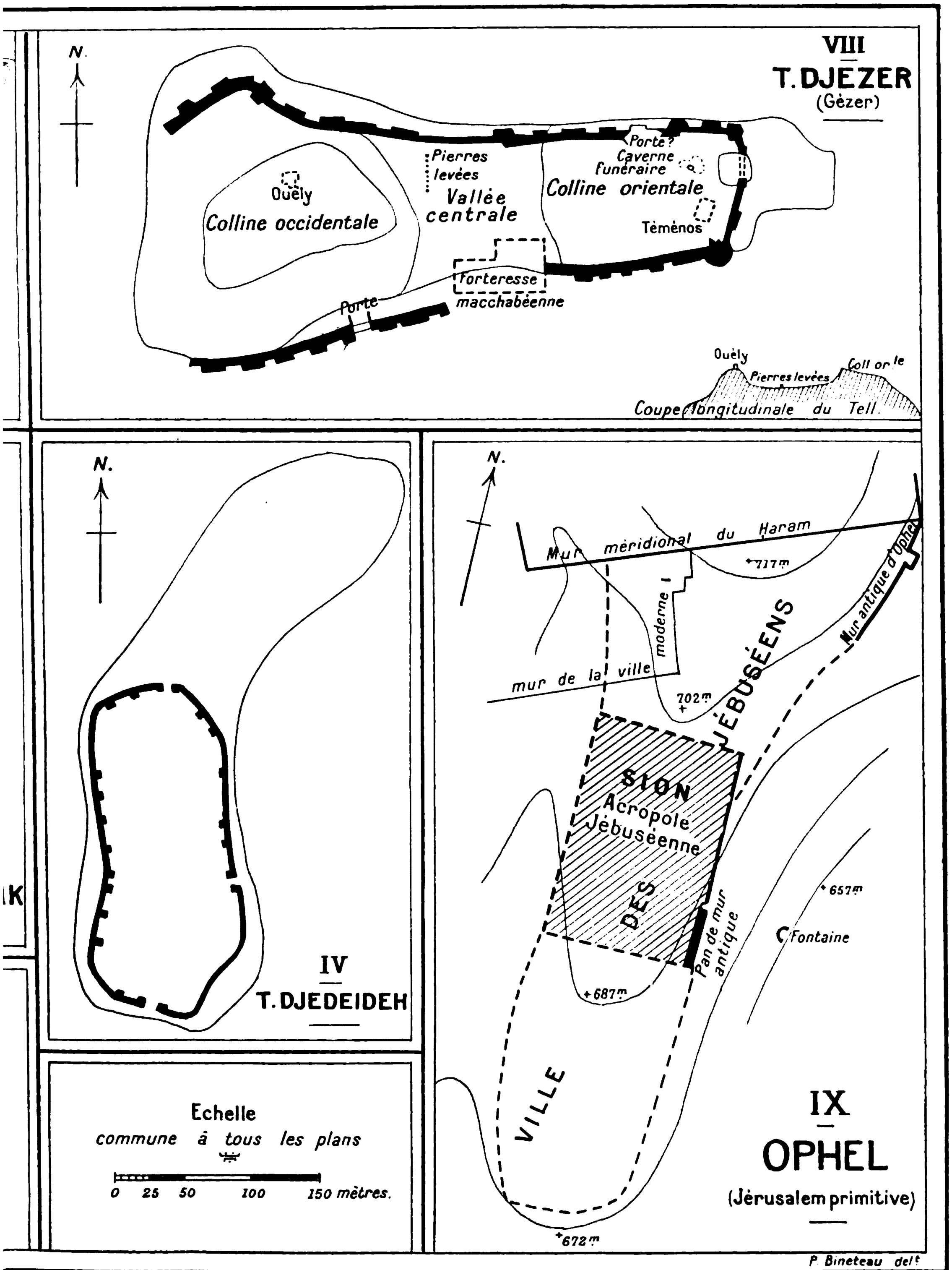
Digitized by Google Original from CORNELL UNIVERSITY

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from
CORNELL UNIVERSITY



Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from
CORNELL UNIVERSITY



Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from
CORNELL UNIVERSITY

manifestement superflue, et il suffit de constater que partout le site déterminé avait sa raison d'être préféré à d'autres plus en vue, qu'il n'exposait en tous cas la nouvelle agglomération à aucun inconvénient notable (1).

(*A suivre.*)

H. VINCENT.

(1) Les historiens qui mettront plus tard ces informations en œuvre, n'auront aucune peine à trouver dans la Grèce archaïque les plus frappantes analogies dans la situation de villes fameuses. On me pardonnera de signaler seulement en ce sens une saisissante impression de voyage au dernier automne. Traversant le Péloponèse en compagnie de mon maître, le P. Lagrange, j'étais surtout attiré par les restes de la plus ancienne culture, celle que l'épopée homérique et d'heureuses découvertes contemporaines nous ont fait connaître. La visite d'Argos nous avait déjà frappés par le contraste de sa petite acropole primitive — dont les vestiges indubitables sortent du sol grâce aux soins de l'École française —, avec la masse géante de l'acropole postérieure de Larissa. De là nous devions visiter Mycènes, la capitale célèbre d'Agamemnon. Or tandis que nous traversions, à l'allure nonchalante de deux chevaux défraîchis, la plaine de l'Argolide, nos regards cherchaient vainement sur chaque éminence et sur les moindres soulèvements du terrain à discerner les redoutables murailles du repaire des Atrides. Comme nous arrivions tout à l'extrémité de la plaine, Mycènes fut signalée sur notre droite, sans relief imposant, presque dissimulée dans une crevasse du mont Saint-Élie, dont les deux pics paraissaient l'écraser. Il fallut tout le temps d'escalader le monticule, de constater la source bienfaisante, presque à hauteur de l'acropole, de suivre les sinuosités du ravin étroit qui la détache en partie de la montagne, pour comprendre le dessein des ingénieurs antiques si propre à déconcerter nos modernes concepts de forteresse.

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

NOTES SUR LES PROPHÉTIES MESSIANIQUES DES DERNIERS PROPHÈTES

De simples notes n'ont pas besoin d'entrée en matière. Certaines réflexions au sujet de notre article sur Daniel (*RB*. 1904, p. 494 ss.) nous obligent seulement à rappeler le principe de saint Jérôme (1) : *Aliud est enim in Spiritu ventura cognoscere, aliud ea cernere opere completa... quia aliud sit tenere quid manibus, aliud futurum in spiritu praevidere...* ou plutôt le passage même de saint Paul qui sert de point de départ au grand Docteur : *Quod aliis generationibus non est agnitum filiis hominum, sicut nunc revelatum est sanctis Apostolis eius, et Prophetis in Spiritu...* (Eph. III, 5).

Aggée.

Les Israélites revenus de Babylone, joints à ceux qui étaient restés dans le pays, ont constitué un petit peuple qui vit au jour le jour, effrayé du bruit formidable des guerres qui ont passé sur l'ancien monde, de la Médie aux extrémités de l'Asie Mineure, de l'Arménie à l'Éthiopie. Il n'était plus question d'abattre l'orgueil, d'annoncer le jugement, de prêcher la pénitence. Il fallait plutôt relever les courages, faire sortir les Israélites de leur torpeur et de la préoccupation exclusive de la vie quotidienne pour les décider à rebâtir le temple. La reconstruction du temple, c'était la reprise des grandes espérances religieuses de la nation.

Ce fut le rôle d'Aggée et de Zacharie.

Aggée a obtenu (ch. Ier) que le peuple se mît à l'œuvre. Mais dès le début on sentait bien que le nouveau temple ne serait pas aussi beau que l'ancien. Aggée prononça alors (ch. II) ces paroles mémorables :

6 Car ainsi a parlé Iahvé des armées : Encore un peu de temps (2) et voici que je remue le ciel et la terre et la mer et le continent; 7 et je remuerai toutes les

(1) Migne, *P L.*, t. XXVI, col. 479 et 480.

(2) Les LXX ont seulement ἔτι ἅπαξ « encore une fois » supprimant par conséquent מעט היא, probablement dans le but de ne pas insister sur ce délai court, puisque de leur temps la prophétie n'était pas encore réalisée.

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

nations et ce qu'elles ont de plus précieux viendra, et je remplirai cette demeure de gloire, dit Iahvé des armées. [8] A moi l'argent et à moi l'or, parole de Iahvé des armées. [9] La gloire future de cette demeure sera plus grande que sa gloire passée, dit Iahvé des armées, et dans ce lieu je donnerai la paix, parole de Iahvé des armées (1).

Le prophète, loin d'être décontenancé de la pauvreté actuelle d'Israël, en appelle hardiment à son avenir et à ses grandes destinées religieuses. Le temple rebâti, peu importe avec quelle architecture, la maison de Dieu, l'antique sanctuaire, l'enceinte sacrée, sera plus glorieuse que l'ancienne, parce que toutes les nations viendront y offrir ce qu'elles auront de plus précieux. Ce qui est grand, ce n'est plus le temple, c'est toujours le Dieu d'Israël auquel tous rendront hommage.

Cela va se passer bientôt. C'est l'inévitable horizon prophétique qui ne permet pas au prophète de voir la succession détaillée des événements de l'avenir.

Fait-il cependant allusion à des faits actuels, à une crise déjà commencée? Ed. Meyer et Nowack l'ont pensé. Les premiers temps de l'empire de Darius furent signalés par une levée de boucliers générale, et le roi dut conquérir son empire pièce à pièce (2). Toutefois, s'il mit presque trois années à comprimer les dernières agitations, le 21ᵉ jour du 7ᵉ mois de la deuxième année sa tâche principale était achevée. Surtout ces rébellions n'avaient rien d'une agitation procurée par Iahvé pour amener tous les peuples à son sanctuaire.

Il est probable cependant que les événements extraordinaires des vingt dernières années ont habitué les esprits à envisager plus familièrement de grandes commotions mondiales. C'est un point de départ pour certaines images plus grandioses. De là peut-être les expressions employées par Aggée (II, 20 ss.).

Cette fois le prophète est persuadé que le drame court à son terme :

[23] En ce jour, parole de Iahvé des armées, je te prendrai, Zorobabel, fils de Chealtiël, mon serviteur, parole de Iahvé, et je te placerai comme un sceau, car je t'ai choisi, parole de Iahvé des armées.

(1) Il n'y a pas de doute sur le sens littéral de tout le passage, parfaitement rendu par le grec. La Vg. a rendu חמדת (v. 8) par *desideratus*, ce qui introduit à tort dans ce passage le messianisme chrétien, avec allusion aux visites de Jésus dans le Temple. De plus, en traduisant v. 10 : *magna erit gloria domus istius novissimae plus quam primae*, elle a créé de grands embarras aux exégètes. Il fallait en effet démontrer que ce temple glorieux où a paru Jésus était bien le temple bâti au temps d'Aggée, tandis qu'il était constant qu'Hérode l'avait reconstruit en entier. On devait donc s'efforcer de prouver — contre l'histoire — qu'Hérode s'était contenté de restaurations. Toutes ces échappatoires sont inutiles. La demeure, בית, c'est l'enceinte sacrée, qui demeure toujours la même, quoique plus ou moins ornée, plus ou moins glorieuse.

(2) Cf. « Die altpersischen Keilinschriften », de Weissbach et Bang, Leipzig, 1893.

Digitized by Google Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Plusieurs critiques, d'ordinaire moins prompts à mettre du messianisme partout, déclarent qu'ici Aggée désigne Zorobabel comme le roi messianique de l'avenir (1). C'est du moins mettre dans un jour très cru une pensée que l'auteur a volontairement voilée. La métaphore du sceau ou du cachet ne signifie pas que Zorobabel sera comme le cachet, l'empreinte donnée par Iahvé à son œuvre. Un cachet est un objet précieux que l'on garde avec soin, soit au doigt (cf. Jer. XXII, 24), soit (suspendu à une corde) sur la poitrine (Cant. VIII, 6). Dans le grand bouleversement du monde, Zorobabel sera donc préservé. Il y a loin de là à lui supposer un rôle messianique actif (2). Il nous est surtout tout à fait impossible de savoir quelle conception Aggée se faisait du Messie. Nous constatons seulement une fois de plus, pour reconnaître toute sa force à l'argumentation littérale et historique, qu'Aggée a espéré le salut attendu dans le cadre des événements qui le touchaient de plus près, la reconstruction du temple et l'élection de Zorobabel, comme prince choisi par Dieu.

ZACHARIE (1re partie, I-VIII).

Cette première partie peut seule être attribuée avec certitude au prophète Zacharie, contemporain d'Aggée, dont le ministère s'étendit de la deuxième à la quatrième année de Darius.

Elle est donc parfaitement datée, et un moment capital dans l'histoire des idées messianiques. Le prophète, qu'on pourrait nommer le premier des auteurs d'apocalypses, déroule ses vues sur l'avenir dans une série de visions nocturnes. Ces visions sont assez compliquées, aussi sont-elles interprétées par un ange. Elles mettent Israël en présence du monde païen tout entier.

Première vision (I, 7-17). Toute la terre est en repos, ce n'est donc point encore le moment de la grande intervention de Dieu. Quand donc aura-t-il pitié de Jérusalem? — Il faut d'abord qu'il en prenne possession. Bientôt le Temple sera rebâti, Jérusalem et Juda goûteront encore le bonheur.

Deuxième vision (II, 1-4). Le monde païen est représenté par quatre cornes qui ont dispersé Juda, Israël et Jérusalem. Mais quatre forgerons se présentent pour les abattre. On ne voit pas que le prophète ait eu en vue des circonstances historiques.

Troisième vision (II, 5-17). On peut mesurer une ville ceinte de

(1) Nowack, *ad h. l.*, etc.

(2) Zorobabel sera seulement plus heureux que Jeconia que Iahvé arrachera de sa main droite pour le livrer à ses ennemis (Jer. 22, 24).

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

murs, non une ville dont les maisons se répandent dans les campagnes; ainsi sera Jérusalem, tant elle sera peuplée. Mais Iahvé sera pour elle comme une muraille de feu. Ce n'est pas encore la Jérusalem nouvelle descendue du ciel; cependant Iahvé la rendra glorieuse. Les peuples qui ont opprimé Israël deviendront sa proie, beaucoup de nations se convertiront à Iahvé.

Le prophète semble penser que ces événements ne tarderont pas, puisqu'ils confirmeront sa mission (II, 13); Iahvé est déjà à l'œuvre. Toutefois on ne peut dégager rien de bien précis.

Quatrième vision (III). Le grand prêtre Josué apparaît devant l'ange de Iahvé, revêtu de vêtements sordides, et Satan l'accuse. Mais Iahvé repousse le calomniateur et prend pitié de ce tison arraché aux flammes. Josué, qui symbolise ici la petite communauté des Israélites, faible et découragée, Josué est pardonné. On lui donne des vêtements de fête et une couronne.

« [8] Écoute, Josué, grand prêtre, toi et tes compagnons qui se tiennent devant toi (1), vous êtes des hommes présages que j'amène mon serviteur le Germe. »

Josué et ses compagnons sont donc des signes symboliques de l'avenir, des présages, comme Isaïe et ses fils (Is. VIII, 18) ou Ezéchiel (XII, 6; XXIV, 24). La brillante transformation de Josué est l'image du changement introduit par le Messie, nommé ici germe, peut-être d'après Jér. XXIII, 5; XXXIII, 15, si ces deux passages existaient déjà ou du moins le premier, mais plutôt d'après Is. IV, 2.

Rien n'indique que le grand événement soit proche; il serait tout à fait impossible que Josué fût le type de Zorobabel, au moment même où son propre rôle est dessiné avec ampleur.

Il est donc parfaitement arbitraire d'ajouter avec Nowack que Dieu écrit sur la pierre le nom du germe, c'est-à-dire de Zorobabel. Cette pierre à sept yeux (v. 9) est évidemment une pierre enrichie de sept pierres précieuses. Iahvé dit seulement qu'il commence à creuser les trous où elles seront enchâssées. On pourrait supposer, d'après IV, 7, que c'est la première pierre du temple qui n'est pas nécessairement la première posée, ou peut-être une pierre du sommet? Le messianisme n'est esquissé que par le bonheur qu'on goûte sous la vigne et sous le figuier.

Cinquième vision (IV; transporter 6^{b}-10^{a} derrière v. 14; le v. 12 est probablement une amplification devenue nécessaire par ce petit boule-

(1) Avec Nowack qui supprime le premier כִּי, issu d'une dittographie; הֵמָּה comprend Josué et ses compagnons, ceux à qui l'on parle; cf. Soph. 2, 12.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

versement). Un chandelier d'or, près duquel se tiennent deux oliviers. Le chandelier d'or est l'image de la vigilance divine, les deux oliviers sont les deux fils de l'huile, symboles de deux oints, le grand prêtre et le roi, Josué et Zorobabel. Puis (1) la mission de Zorobabel est spécifiée, comme celle de Josué l'avait été au chapitre précédent. Il aura la gloire de placer la pierre capitale du temple au milieu des acclamations, c'est-à-dire de terminer le temple. Rien de son rôle messianique. Il figure à côté de Josué qui peut encore moins que précédemment être sa figure.

Sixième vision (v, 1-4). Une malédiction, écrite sur un rouleau (*tabella devotionis!*), pénètre dans les maisons des pécheurs et les consume. C'est comme une purification par le châtiment.

Septième vision (v, 5-11). Le péché, personnifié par une femme dans un épha, est porté par deux autres femmes à Babylone qu'il entraînera à la ruine.

Huitième vision (vi, 1-9). Les quatre vents du ciel, figurés par des chevaux attelés à des chars, sont eux-mêmes la figure des châtiments divins.

Neuvième vision (vi, 10-15). C'est surtout sur cette vision que s'appuie Nowack et tous les critiques qui affirment que Zacharie a déclaré nettement que Zorobabel était le Germe ou le Messie. Mais il faut pour cela introduire des changements de texte que rien ne prouve.

Le prophète reçoit l'ordre de demander à certains Juifs revenus de Babylone de l'or et de l'argent pour en faire une couronne (2) qu'il placera sur la tête de Josué. Comme précédemment Josué n'est ici que le symbole du Germe. Le Germe bâtira le temple de l'Éternel, sera assis sur le trône ayant à son côté le grand prêtre, tous deux vivant dans l'union. La couronne sera conservée dans le temple : « Et des gens éloignés viendront et bâtiront le Temple de Iahvé, et vous saurez que Iahvé des armées m'a envoyé vers vous » (vi, 15).

D'après Nowack, etc... c'est Zorobabel qui est le Germe. Dans ce cas pourquoi ne pas lui mettre la couronne sur la tête? Qu'on change donc le texte de cette façon! Mais alors il ne coïncide plus avec le ch. iii où Josué n'est que le présage. Tout indique que la situation est la même. Le Germe est manifestement futur puisque le prophète décrit son rôle au futur, sans parler de son origine elle-même (3). Il bâtira le temple...

(1) Avec la transposition indiquée, absolument nécessaire pour le contexte.

(2) Le texte : « des couronnes », mais le singulier est imposé par le contexte.

(3) v. 13 ומתחתיו יצמח « et il germera de dessous lui ». Quelque obscures que soient ces paroles, יצמח est l'explication du nom de צמח et la première chaine de toute la série des actions qui lui sont attribuées.

Digitized by Google Original from CORNELL UNIVERSITY

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

donc c'est Zorobabel. Mais en réalité le temple, commencé la deuxième année de Darius (Aggée I, 14-15) et terminé la sixième (Esdras VI, 15), était alors environ à moitié, la prophétie qui suit étant datée du neuvième mois de la quatrième année. La couronne conservée dans le temple attend évidemment son destinataire réel. Tout converge vers l'avenir, que le prophète a pu croire prochain puisqu'il atteste les événements comme confirmation de sa mission, mais qui était toujours l'avenir.

Et en effet Zacharie pouvait difficilement se persuader que la période messianique était déjà commencée et surtout que le Messie était déjà là. Pour que toute sa pensée soit parfaitement claire, il suffit de supposer que la construction du temple qu'il avait sous les yeux ne répondait pas à ses espérances (1). Désormais il range parmi les attributs du Germe la construction du temple, le vrai, celui qui sera digne de Iahvé. C'est encore une fois Josué qui est le symbole de ce germe, plutôt que Zorobabel. Le Germe sera cependant roi plutôt que prêtre. La concorde entre les deux pouvoirs est un des éléments de ce messianisme. Le Messie lui-même, bâtissant le temple, assis dans sa gloire, dominant sur son trône, est un fils de David sous les traits de Salomon. Des gens éloignés viendront et travailleront au temple. Ce dernier trait marque encore l'avenir. Il n'y a donc aucune raison de croire que Zacharie, seul de tous les messianistes, ait cru les grandioses promesses de l'avenir réalisées dans la personne modeste de Zorobabel.

Les deux derniers chapitres (VII et VIII) ne sont pas moins importants que les visions pour dégager l'idée messianique. Le peuple se demande s'il doit observer le jeûne du cinquième mois. Le prophète répond que désormais Dieu veut se réconcilier avec son peuple et lui faire du bien. Il retournera à Jérusalem qui sera florissante; il rassemblera son peuple, encore dispersé, la terre deviendra fertile. Mais il semble bien que tout ce bonheur dépende des dispositions des Israélites eux-mêmes, auxquels Iahvé demande de pratiquer la vérité et la charité. C'est à cette condition que les jours de jeûne se changeront en jours de joie. Alors les nations reconnaîtront que Dieu est avec les Juifs (2) et viendront l'implorer à Jérusalem.

Ces traits ne marquent pas moins clairement que les précédents que le messianisme est encore à venir. Il est déjà inauguré dans les bonnes dispositions de Dieu; de sa part tout est prêt; mais il faut que les

(1) On sait que ce sentiment demeura très vivant chez les Juifs; plus d'arche, plus d'Ourim et de Toummim, etc.

(2) « Vous serez bénédiction » (8, 13) indique déjà cette supériorité religieuse reconnue; cf. Gen. 12, 2.

Digitized by Google Original from CORNELL UNIVERSITY

hommes correspondent. Idée capitale qui donne à Zacharie un caractère moral très relevé et d'ailleurs très conforme à Is. LIX, 9.

ZACHARIE (2e partie IX-XIV).

Nous ne pouvons entrer dans une discussion détaillée relativement à l'origine de ces chapitres. Nous les croyons de l'époque grecque. La suppression de Javan, qui désigne les Grecs (IX, 13), proposée par M. van Hoonacker, nous paraît peu justifiée (1). D'ailleurs c'est l'ensemble qui cadre mal avec l'horizon de la première partie.

Dans une première section (IX-XI, 3) le prophète décrit la désolation de la côte occidentale, depuis Sidon jusqu'à Gaza. Tyr est détruite et chez les Philistins s'est formé un peuple bâtard. Il semble bien que ce sont les événements qui ont suivi l'entrée d'Alexandre en Asie. Subitement apparaît le Messie, non pas sous ce nom, mais comme le roi attendu, dans le plus humble équipage, et si pacifique qu'il commence par détruire les armes de guerre dans Juda et dans Ephraïm. Cela ne l'empêchera pas d'étendre partout son empire pacifique :

IX 9 Que ta joie soit grande, fille de Sion !
jubile, fille de Jérusalem !
voici que ton roi vient à toi !
Il est juste, lui, et prospère,
il est humble, monté sur l'âne,
sur l'ânon né de l'ânesse.
10 Il extirpera les chars de guerre en Ephraïm
et les chevaux dans Jérusalem ;
et l'arc de guerre sera brisé.
Il proclamera la paix pour les peuples ;
son empire s'étendra d'une mer à l'autre,
depuis le fleuve jusqu'aux extrémités de la terre (2).

Si donc il est question ensuite de guerre, c'est que l'auteur revient sur les événements qui ont précédé l'ère pacifique. On dirait d'un écho des guerres macchabéennes :

13 Je soulèverai tes fils, ô Sion,
contre tes fils, ô Javan.

Puis il ramène à l'idée du salut. Il faut demander à Iahvé les béné-

(1) Les chapitres IX-XIV du livre de Zacharie, *RB* 1902, p. 161-183 et 347-378 ; pour Javan, p. 166.
(2) Traduction de M. van Hoonacker.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

dictions du sol. Nowack ne veut voir là rien de messianique, car, selon lui, les biens messianiques paraissent tout à coup et ne sont pas accordés à la prière. Rien ne prouve que notre auteur ait été pénétré de cette idée, contraire aux aspirations et aux prières d'Is. LXII, 1 ss.; LXIII, 15 ss.; LXIV.

> 17 Quelle est sa prospérité et sa beauté!
> Le froment (fait croître) les jeunes gens,
> et le vin fait croître les vierges.
> X 1 Demandez à Iahvé la pluie au temps de la pluie tardive,
> Iahvé est l'auteur des éclairs,
> et il leur dispense la pluie en averse,
> à chacun la verdure dans les champs.

Puis la pensée revient de nouveau à l'oppression dont ont souffert les Israélites sous de mauvais pasteurs qui pourraient bien être les Ptolémées et les Séleucides. Dieu les délivrera, et les fera revenir au pays de Galaad et au Liban. Leur retour sera marqué de miracles semblables à ceux de Moïse et de Josué.

Deuxième section (XI, 4-17; XIII, 7-9; ensuite XII, 1-XIII, 6). — Le contexte exige que le passage XIII, 7-9 soit placé immédiatement après XI, 17. Cet ensemble constitue un tableau extrêmement sombre, auquel s'oppose XII, 1-XIII, 6 comme la brillante espérance de l'avenir. Le premier morceau se termine au petit reste éprouvé comme l'or; c'est alors que va éclater le salut de Iahvé.

Quelles que soient les difficultés de l'allégorie des pasteurs, l'ensemble est clair, et ce n'est point une bonne méthode que d'insister sur le détail des trois pasteurs exterminés en un mois (XI, 8), passage qui trouble le contexte.

Pour le moment, la situation est désespérée. Au-dessus des pasteurs d'Israël, il y a les propriétaires et les acheteurs; le troupeau n'est que l'objet d'un marchandage entre eux, sans qu'ils se soucient de son bien. C'est la situation de la Judée, par exemple, au moment où Antiochus le Grand, qui s'en était emparé, la céda — sans la livrer — à Ptolémée Épiphane comme dot de sa fille Cléopâtre (1). Quoiqu'il n'y ait rien à faire et que Dieu soit décidé à livrer le troupeau à son triste sort (XI, 6), il essaye cependant d'un bon pasteur. Mais lui se dégoûte des brebis et elles ne veulent plus de lui. Quand il demande son salaire, d'ailleurs avec indifférence, on lui jette trente pièces d'argent. Après cela, ce sera le tour du mauvais pasteur, qui, au lieu de paître les brebis, dévore leur chair. Malheur à lui, que l'épée s'abatte sur son bras (XI,17)!

(1) BOUCHÉ-LECLERCQ, *Histoire des Lagides*, p. 383 ss.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Cette mention de l'épée a amené les critiques à placer ici XIII,7 ss. Ce second passage commence en effet par une allusion à l'épée. Nous avons admis ce rapprochement. Mais dans le désordre actuel il est bien légitime de supposer qu'il manque quelque idée intermédiaire. Le pasteur de XIII, 7 ne peut être le mauvais pasteur. Celui-ci a déjà son compte réglé (XI, 17); et Iahvé ne peut absolument pas le nommer « mon pasteur » et « l'homme de ma compagnie » (XIII, 7), fût-il grand prêtre. Surtout, quand ce pasteur est frappé par le glaive, les brebis sont dispersées et demeurent sans défense, tandis qu'elles ne pouvaient que gagner à être délivrées du mauvais pasteur. Enfin, si c'est le bon pasteur qui est, comme le mauvais, frappé par le glaive, nous avons dans Zacharie une explication possible de cet homme transpercé et pleuré par tout Israël. Quoi qu'il en soit, ces sombres perspectives se terminent par la conversion du tiers qui a survécu à l'épreuve.

Alors commence le salut. On a traité Jérusalem comme une pierre que les plus robustes gars s'essayent à soulever. Chacun a voulu la prendre à son tour (1). Maintenant Iahvé marche à sa défense. Cependant son secours n'est pas uniquement surnaturel, les chefs de Juda dévorent les peuples d'alentour. Alors apparaît le messianisme, rattaché aux anciennes promesses faites à la maison de David :

XII [8] En ce temps-là, Iahvé protégera les habitants de Jérusalem, et quelqu'un d'entre eux de chancelant sera en ce jour comme David, et la maison de David sera en leur présence comme Dieu (comme l'ange de Iahvé)... [10] Et je répandrai sur la maison de David et sur les habitants de Jérusalem un esprit de grâce et de miséricorde, et ils regarderont vers moi. ʽet' (2) celui qu'ils auront transpercé, ʽils pleureront' sur lui comme on pleure sur un bien-aimé...

XIII [1] En ce temps-là, il y aura une source ouverte pour la maison de David et pour les habitants de Jérusalem, en vue du péché et de la souillure. [2] Et il arrivera dans ce jour-là, parole de Iahvé des armées, que j'extirperai du pays les noms des idoles, et on n'en parlera plus, et je ferai disparaître aussi du pays les prophètes et l'esprit impur.

Nous n'essaierons pas ici de résoudre tous les mystères de ce passage. Il suffit de constater son caractère messianique, étroitement uni à la rénovation religieuse du peuple. A ce messianisme est associée la maison de David, sans qu'on dise comment. En effet il n'est point

(1) Séleucides et Ptolémées.

(2) Lire avec van Hoonacker, *RB*. 1902, p. 348 s., ו devant את, et יספדו. D'après TM. « ils regarderont sur moi qu'ils ont transpercé », et le P. Knabenbauer maintient cette leçon. Elle est cependant contraire au contexte : « et ils pleureront sur lui עליו », outre qu'il est impossible de dire qu'ils ont tué Iahvé, sans mentionner du moins que c'est par l'intermédiaire de sa nature humaine!

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

question d'un membre de la maison de David qui occupe le trône; c'est la maison de David elle-même qui est au faîte des honneurs et qui cependant bénéficie encore de la grâce de Iahvé. Quelqu'un est immolé, et on dirait que c'est par le peuple lui-même, qui se lamente ensuite sur sa mort, surtout la maison de David, avec la branche de Nathan (II Sam. v, 14), et la maison de Lévi avec la branche de Chime'i (Num. III, 17, 18). Les deux maisons sont donc bien distinctes, et on ne peut pas prétendre que la maison de David représente la maison royale des Hasmonéens, grands prêtres avant d'être rois.

Dans l'impossibilité où sont ici les commentateurs d'assigner des circonstances historiques satisfaisantes, il nous est loisible de faire remarquer du moins l'enchaînement des idées.

On ne peut pas affirmer que la victime soit le Messie, au sens royal du mot, ni même qu'elle soit de la maison de David, puisqu'elle est pleurée aussi par la maison de Lévi. Mais il est sûr qu'elle occupe un rang exceptionnel.

On la tue dans un moment de vertige, puisque, la grâce de Iahvé s'étant répandue, on la pleure, et que c'est ensuite de cela que le péché est pardonné et que l'idolâtrie disparaît.

Il est impossible de méconnaître l'analogie de cette conception avec celle du serviteur souffrant (Is. LIII), et on comprend bien l'impression qu'elle a faite sur les premiers chrétiens. Aucune scène de l'histoire n'étant visée, d'autant que les faits sont expressément réservés à l'avenir, il faut simplement reconnaître ici un pressentiment prophétique.

D'après M. van Hoonacker, l'auteur annonce la fin du prophétisme. Dans l'avenir on n'en aura plus besoin. Les prophètes de vocation personnelle seront inutiles; les prophètes de profession avaient laissé les plus fâcheux souvenirs. Personne n'osera plus se flatter comme d'une gloire des cicatrices dont ils avaient coutume de se parer. Sommé d'en dire l'origine, le prophète confus s'en tirera par un mauvais prétexte : Je les ai reçues dans la maison de mes amis (1) !

Cependant il est étonnant que Zacharie exprime une vue si contraire à celle de Joël (III, 1), d'après lequel les temps nouveaux seront marqués par une explosion d'esprit prophétique, et si contraire à l'attente générale du grand prophète de l'avenir (2).

Les LXX ont traduit « faux prophètes », et si ce n'est pas la preuve d'un texte différent, c'est sûrement une traduction exacte de la pensée

(1) VAN HOONACKER, *l. laud.*, p. 352 ss.

(2) I Mach. 4,46; 9,27; 14,41; textes cités par Nowack comme dénotant l'opposition des scribes pour la prophétie! On constatait bien qu'il n'y avait pas de prophètes, mais on en attendait.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

de l'auteur qui a cru sans doute inutile d'expliquer qu'il ne parlait que des faux prophètes, ne se privant pas lui-même d'annoncer l'avenir au nom de Iahvé (1).

Troisième section (XIV). — Ce dernier chapitre est un tableau tellement extraordinaire dans tous ses traits, qu'il a dû toujours être impossible à des hommes d'un sens rassis de le prendre à la lettre. Interprété trop littéralement, il a probablement exercé une grande influence sur les faiseurs d'apocalypses et sur quelques esprits fanatisés.

Jérusalem est prise et mise à sac, la moitié de la ville est envoyée en captivité. Alors Iahvé paraît sur le mont des Oliviers qui se fend par le milieu, de sorte que le reste de la population de Jérusalem peut s'enfuir.

C'est donc une Jérusalem nouvelle qui commence, la capitale de Iahvé, qui désormais régnera sur toute la terre. La montagne de Judée s'affaisse au niveau de la plaine (des Philistins), de telle sorte que Jérusalem apparaisse juchée sur les hauteurs, avec deux cours d'eau allant l'un à l'orient, l'autre à l'occident; elle sera très peuplée et en paix, car Dieu détruira tous ses ennemis. Le reste des nations se convertira et viendra à Jérusalem pour célébrer la fête des Tabernacles. On prétend que le prophète, malgré son universalisme, est étroitement attaché à l'idéal lévitique. C'est bien mal le comprendre. La fête des Tabernacles — beaucoup moins nationale que la Pâque — cessera tout à fait d'être exclusive quand elle sera célébrée par toutes les nations pour obtenir de la pluie (même l'Égypte). Pour offrir des sacrifices toutes les marmites seront bonnes; sur les clochettes mêmes des chevaux sera écrite la parole sacrée autrefois réservée à la couronne d'or du grand prêtre : Sainteté à Iahvé (2).

Il était impossible de dire plus fortement que dans le nouvel ordre de choses la sainteté ne serait plus le privilège des prêtres et des lévites; le vieux moule éclate, et les anciens privilèges se répandent sur Jérusalem et sur Juda pour être mis au service de toutes les nations.

On peut goûter plus ou moins, au point de vue littéraire, des images aussi grandioses. Il faut du moins reconnaître l'invincible fermeté de cette espérance :

9 Iahvé sera roi sur toute la terre; en ce jour-là Iahvé sera seul et son nom seul.

(1) D'ailleurs la juxtaposition : « les prophètes et l'esprit impur » doit être prise *asyndeton*.
(2) **14**,20. Cf. Ex. **39**,30.

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

Joel.

Tout le monde convient que les deux derniers (1) chapitres de Joël sont nettement eschatologiques. Il en est de même des deux premiers d'après plusieurs auteurs (2), mais il importe peu à notre enquête puisqu'ils ne contiennent point de traits proprement messianiques, si ce n'est la félicité temporelle (II, 19 ss.). Les deux derniers chapitres eux-mêmes ne parlent pas d'un Messie personnel.

Après le bonheur décrit à la fin du chapitre II, où le peuple reconnaît la présence de Iahvé, Iahvé répand son esprit sur toute chair, même sur les serviteurs et sur les servantes; il semble d'ailleurs que toute chair ne s'applique qu'à Israël. Au lieu que précédemment l'esprit était le partage de quelques élus, il sera désormais accordé à tous. Puis viendront des signes dans le ciel, précurseurs du jour de Iahvé; ceux qui l'invoquent seront épargnés. Ces derniers ne peuvent être que des païens convertis (3), car c'est contre les païens que le jugement se prépare. Ceux-là donc seront sauvés qui comprendront que le salut est dans Jérusalem; c'est ainsi qu'ils échapperont au grand désastre.

Le chapitre IV[e] développe ces idées. Lors de la grande restauration, tous les peuples seront convoqués dans la vallée de Josaphat pour être jugés, à cause des crimes qu'ils ont commis contre Israël, surtout les Phéniciens et les Philistins, parce qu'ils ont pillé les trésors de Iahvé et vendu les enfants de Juda et de Jérusalem aux Grecs (4). Les Juifs reviendront, et ce sont eux qui seront vendus à l'étranger.

Le jugement s'exercera — car le prophète revient encore sur sa pensée pour la développer — par la folie même des peuples qui se coaliseront pour attaquer Jérusalem. Iahvé interviendra alors et sera le salut des enfants d'Israël. Jérusalem sera inviolable, le pays sera dans l'abondance, tandis que l'Égypte et Édom seront désolés.

Juda et Jérusalem demeureront éternellement, Iahvé habitant Sion.

Plusieurs exégètes modernes (5) font remarquer que les expressions du prophète sont trop emphatiques pour être prises à la lettre; par

(1) Dans la Vulgate le chap. II n'est pas divisé, les vv. 28 à 32 correspondent au chap. III de l'hébreu; le chap. III de la Vg. est le chap. IV de l'hébreu.

(2) Van Hoonacker, *Le caractère littéraire des deux premiers chapitres de Joël* (*RB.*, juillet 1904).

(3) D'après Nowack, les Juifs sauvés à Jérusalem; mais Marti montre que ce sont du moins des gens du dehors, d'après lui les Juifs de la diaspora. Or pourquoi auraient-ils été menacés spécialement?

(4) Fait inconnu par ailleurs, mais qui ne peut se placer avant la domination des Perses.

(5) Par exemple Fillion *ad h. l.*

Digitized by Google Original from CORNELL UNIVERSITY

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

exemple le lait ne coule pas des collines (IV, 18). Ils en concluent que toute la description est allégorique et doit s'entendre de l'Église.

Il faut cependant reconnaître que l'expression « de terre coulant le lait et le miel » était courante et ne suggérait que l'idée d'une grande prospérité matérielle. Il n'est pas douteux que dans la pensée de Joël cette prospérité ait eu sa source dans la rénovation religieuse, mais, avec la meilleure bonne volonté du monde, il est impossible, en lisant ce texte, d'y voir rien qui s'applique directement à l'Église chrétienne. C'est dire que comme d'ordinaire le prophète est renfermé dans sa perspective propre, l'horizon de Juda et de Jérusalem. Son petit livre contenait cependant un élément religieux d'une haute portée, et c'était l'effusion de l'esprit de Dieu sur toute chair, avec la possibilité pour tous les hommes d'échapper au jugement de Dieu en invoquant son nom (III, 1-5). C'est à ce passage que se sont arrêtés les Apôtres. Il a été cité entièrement par saint Pierre (Actes II, 17-21) et appliqué à la descente du Saint-Esprit, suivant la mort et la résurrection de Jésus; saint Paul (Rom. X, 13) a vu dans le même endroit (III, 5), et très justement, la preuve que Dieu entend sauver tous ceux qui l'invoquent, même les païens.

Malachie.

Pour comprendre Malachie, il est indispensable de savoir à qui il s'adresse, car il s'agit ici d'une catégorie très spéciale de personnes, auxquelles les autres prophètes n'avaient point encore eu affaire. Ce sont des gens qui croient remplir leur devoir envers Iahvé et qui s'étonnent de ne pas recevoir de bénédictions plus abondantes. Cette idée revient constamment : « Et vous dites : En quoi nous as-tu aimés (I, 2)? » « Comment avons-nous méprisé ton nom (I, 6)? » « Où est le Dieu du jugement (II, 17)? » « Et vous dites : Pourquoi (II, 14)? » « Et vous dites : En quoi devons-nous revenir (III, 7)? » Enfin ils font tout un petit discours contre la Providence (III, 14-15). A ses interlocuteurs, qui seraient beaucoup plus disposés à condamner les lenteurs du jugement de Dieu qu'à s'examiner eux-mêmes, Malachie fait deux réponses. D'abord ils offensent Dieu, même lorsqu'ils ont la prétention de se conformer à la loi, dans les sacrifices, les répudiations et les dîmes. Surtout il ne faut pas douter de la venue du jugement, terrible dans son approche, mais définitivement heureux dans ses résultats.

Pour le dire en d'autres termes, les adversaires du prophète s'en tiendraient volontiers à la légalité; ce sont des Pharisiens avant la

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

lettre. L'opposition qu'il leur fait est une preuve qu'il entrevoit un ordre de choses bien supérieur à celui de la simple légalité. Par exemple, à propos de la répudiation, Nowack déclare nettement : Il faut être aveugle pour méconnaître que les vues de Malachie sur la répudiation diffèrent de celles du Dt. xxiv, 1 ss.; c'est déjà un pas vers les lois plus sévères du N. T. (Mt. iii, 32; Mc. x, 11). C'est à ce point de vue qu'il faut se placer pour comprendre le célèbre passage sur l'offrande pure offerte par les païens (i, 10 s.).

10 S'il y en avait un parmi vous qui fermât les portes,
et si vous n'allumiez pas en vain [le feu] sur mon autel!
Je n'ai point en vous mon bon plaisir,
dit Iahvé des armées,
un présent ne me plaît pas, venant de vos mains.
11 Car du lever du soleil à son coucher, mon nom [est] grand parmi les nations, et en tout lieu un sacrifice d'encens (1) [est] offert en mon nom et une offrande pure, car mon nom [est] grand parmi les nations, dit Iahvé des armées.

Donc, mieux vaudrait fermer le temple, que d'offrir à Iahvé des victimes de mauvaise qualité. Peu lui importe, puisque le sacrifice des Gentils le dédommage amplement. La tradition chrétienne a toujours entendu ce sacrifice d'un sacrifice futur, de celui des chrétiens, de la messe.

Les modernes reconnaissent qu'il n'est pas question des Juifs dispersés parmi les Gentils, mais ils font dire à Malachie ou à Dieu : Je n'ai pas besoin de vos dons, car dans l'immensité du monde où on paraît immoler aux faux dieux, en réalité c'est à moi que l'on fait des sacrifices. Que l'on dise Ormuzd ou Zeus ou Osiris, c'est à mon nom qu'on sacrifie. Malachie serait le premier et le plus tolérant des syncrétistes. Cette opinion domine dans la critique indépendante.

L'idée de Malachie se résoudrait dans cette absurdité : Les nations honorent mon nom, car elles m'honorent en réalité sous d'autres noms; ou en cette autre : Mieux vaut offrir une victime saine à Zeus que d'offrir à Iahvé une victime moins parfaite, non parce que cela témoigne d'un cœur plus pieux, mais parce que c'est bien Iahvé que les nations prétendent adorer sous le nom de Zeus.

Il va sans dire qu'on ne trouve rien dans toute la littérature juive qui ressemble à ce laxisme; il est absolument contraire non seulement à tout l'esprit de cette littérature, mais encore à celui du pro-

(1) Lire מְקַטֵּר; LXX Θυμίαμα. Le passage est sûrement altéré; מֻקְטָר et מֻגָּשׁ à hoph. sans substantif sont un non-sens. Wellhausen efface מקטר et Nowack מגש. D. H. Müller effacerait volontiers מנחה טהורה (*RB*. 1896. p. 536).

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

phète : c'est une abomination que de s'unir à une femme étrangère, fille d'un dieu étranger (II, 11).

Toutes ces difficultés cessent si l'on entend les choses de l'avenir. Partout ailleurs, plutôt que d'admettre un sens tellement étrange pour l'époque, on n'hésiterait pas à supposer un changement dans le texte.

Le présent est surtout marqué par le premier גדול שמי בגוים v. 11; mais il fait double emploi et il a été rejeté pour des considérations de rythme par M. D. H. Müller (1). Ce savant a montré que tout le discours se compose de trois strophes parallèles. Le v. 11 peut très bien être au futur quoique le v. 12 soit au présent, car l'idée reprend avec une nouvelle strophe (2).

Il faut aussi noter que le prophète n'oppose nullement aux négligences des lévites le zèle des païens à choisir de belles victimes. De victimes il n'est pas question, mais seulement d'un sacrifice d'encens et d'un pur sacrifice non sanglant (מנחה). C'est ce qu'on ne voyait nulle part dans le paganisme. Mais dans le judaïsme plusieurs voix — dont les Esséniens se feront l'écho systématique — s'étaient élevées contre les immolations d'animaux. Malachie ne pouvait-il considérer comme un progrès de l'avenir la suppression des sacrifices sanglants? Le voile de l'avenir n'était pas complètement levé pour lui, et nous ne prétendons pas qu'il ait vu de ses yeux offrir le saint sacrifice de la messe. Il songe encore aux Lévites, mais aux Lévites purifiés (III, 3), à un sacrifice offert au nom de Iahvé, connu comme tel.

Ces considérations justifient amplement la tradition chrétienne qui a vu dans notre passage un pressentiment du grand changement opéré dans le culte par le Christianisme, sans que le prophète soit cependant sorti de sa perspective propre.

Dieu ne pouvait en effet le charger de prêcher avant le temps l'abrogation positive d'une loi dont il avait peut-être le sentiment qu'elle n'était pas parfaite. Il urge l'observance des préceptes donnés à Moïse (III, 22). Le progrès de l'avenir sera de revenir aux splendeurs du passé (III, 4). Spécialement le paiement exact de la dîme (III, 8) sera le gage d'une grande prospérité pour le pays (III, 11 s.).

Toutefois le dernier argument du prophète qui doit réduire au silence les objectants et encourager les fidèles, c'est la certitude du jugement. On a souvent voulu distinguer ce jugement qui est l'ère

(1) *RB.* 1896, p. 536.

(2) La gradation serait même bien meilleure si la colonne C (v. 12-14) était avant la colonne B (9-11), en suppléant « mon nom » au v. 12.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

messianique (III, 1 ss.), du grand jour qui serait le jugement dernier (1) (III, 23). Cette distinction est sans fondement dans le texte et il est difficile d'admettre que Malachie ait distingué sans le dire l'avènement messianique et le grand jour.

Est-ce bien de l'avènement messianique qu'il s'agit? Le Messie ne paraît pas sous ce nom. Est-il indiqué par le messager qui prépare les voies devant Dieu (III, 1)? Son rôle serait assez modeste, car Malachie s'est contenté ici de faire allusion à Is. XL, 3. Toutefois c'est bien ici d'un homme qu'il s'agit, et les Pères ont nommé saint Jean-Baptiste qui a joué ce rôle vis-à-vis de Jésus.

Celui qui vient dans son temple, le Seigneur (Vg. *Dominator*), ne peut être que Dieu lui-même. C'est lui que les Juifs cherchaient, le Dieu du jugement (II, 17), et on ne voit pas qu'ils se soient plaints expressément du retardement du Messie. Dieu vient donc dans son temple. Mais quel est l'ange ou le messager de l'alliance qui paraît avec lui? D'après Nowack qui suit Kraetzschmar, c'est l'ange gardien d'Israël. Rien n'autorise une pareille précision. D'autres, Dillmann, Cheyne, voient dans ce terme un synonyme de Dieu. Alors la copule n'a guère de sens. Cependant il faut convenir qu'une seule personne agit ensuite. Les critiques n'envisagent qu'une hypothèse; ils supposent dans Malachie le plus strict monothéisme, sans distinction d'attributs ayant un rôle spécial. Mais cette hypothèse est loin d'être prouvée. On a dû raisonner sur le *male'ak* de Iahvé, qui servait, à cette époque, à rapprocher et à éloigner Dieu de l'homme. Il est fort possible que Malachie ait pensé que Dieu viendrait juger en personne, ses fonctions extérieures étant remplies par le *male'ak* à la fois identique avec lui et distinct de lui. Comme il s'agit ici de l'avènement attendu par la nation pour rétablir la religion et la justice, les Pères devaient prononcer le nom du Messie et de Jésus-Christ.

Ce jugement n'est point une vengeance exercée par Dieu contre les ennemis des Juifs ou même contre les païens. Il n'est question que des bons et des mauvais, au sein même de la nation juive. Nous sommes sur le terrain de la morale et de la religion, non du nationalisme. A la fin (III, 23 s.) le prophète — si ces deux versets sont bien de lui — annonce l'arrivée d'Élie. Le rôle qu'il lui attribue est celui du premier messager (III, 1). On dirait donc que lui-même — ou un autre — est revenu sur ce passage pour l'expliquer et le compléter.

On en a conclu que dans Malachie le rôle du Messie était supprimé et remplacé par celui d'Élie. Il serait plus juste de dire que d'après

(1) D'après Calmet, à la lettre, la prise de Jérusalem par les Romains.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

lui le grand avènement consiste dans une venue personnelle de Dieu dans son temple avec l'ange de l'alliance ou paraissant en messager de l'alliance. Nous n'avons pas le droit d'affirmer que cette apparition représentait ou remplaçait celle du Messie. Malachie a pu ne pas se préoccuper de concilier les espérances proprement messianiques du roi fils de David avec sa confiante assurance de l'avènement de la pure religion et de la pure justice. Les Pères ont pu alléguer que la venue de J.-C. donnait pleine satisfaction à ses paroles et nous le constatons avec eux.

Jérusalem.

Fr. M.-J. Lagrange.

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

MÉLANGES

I

INSCRIPTION SAMARITAINE DE GAZA ET INSCRIPTIONS GRECQUES DE BERSABÉE

Le 20 septembre dernier, le R. P. Séjourné a bien voulu m'envoyer, pour la communiquer à l'Académie des Inscriptions, la note suivante du R. P. Abel relative à la découverte de trois nouvelles inscriptions intéressantes à divers titres.

Jérusalem, le 11 septembre 1905.

Une inscription samaritaine vient d'être découverte à Gaza. Don Gatt, missionnaire latin dans cette ville, ayant eu l'amabilité de nous signaler le fait, le Père M. Abel, professeur à l'École biblique, est allé, le 11 septembre dernier, en compagnie d'un étudiant de la même École, prendre connaissance du nouveau document. Voici la relation que le Père Abel fait de son enquête :

Le texte samaritain se trouve sur un bloc ou plutôt une dalle de calcaire dont la surface mesure $0^{m},55$ sur $0^{m},25$ environ. Le corps de l'inscription a $0^{m},45$ de largeur; sa plus grande hauteur est de $0^{m},13$. Les lettres ont des dimensions assez inégales ainsi qu'on peut s'en rendre compte par les représentations ci-jointes.

Ce bloc, qui est la propriété d'un fonctionnaire à la municipalité de Gaza, a été trouvé par des ouvriers briquetiers à trois ou quatre minutes à l'est de la grande



mosquée, vers l'endroit où, suivant la tradition, la sainte Famille se serait arrêtée lors de sa fuite en Égypte. Avec cette inscription ont été aussi mises à jour une certaine

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

quantité de pierres de taille provenant sans doute d'un édifice ancien qui pouvait être la synagogue samaritaine de Gaza.

Ainsi se trouve confirmée l'existence d'une colonie de Samaritains dans cette localité. Déjà il était permis de supposer que Ptolémée, fils de Lagos, avait dû y laisser quelques Samaritains quand il transporta en Égypte la grande masse de ce peuple. D'autre part, la mention expresse des Samaritains que fait dans sa prière le martyr gaziote Paul (1), nous autorise à penser que cette secte n'était pas inconnue à Gaza au III[e] siècle de notre ère. Enfin, au dire de Basnage, on trouvait encore des Samaritains à Gaza au XVII[e] siècle (2).

Pour en revenir à notre pierre, il est fort probable qu'elle se trouvait primitivement encastrée dans le mur de la synagogue au-dessus de la porte d'entrée. L'échancrure que la pierre porte dans le bas ainsi que la teneur elle-même de l'inscription permettent de le supposer.

La transcription de notre texte en caractères hébreux ordinaires nous paraît devoir être celle-ci :

בשם יהוה :
אנכי · יהוה · אלהיך · אשר · הוצאתיך
מארץ · מצרים · מבית · עבדם · לא
יהיה · לך · אלהים · אחרים ·
על · פני · לא · תעשה · לך · פסל · וכל
תמונה · אשר ·

Au nom de Jahveh.

Je suis Jahveh, ton Dieu, qui t'ai fait sortir du pays d'Égypte, de la maison de servitude. Tu n'auras pas d'autres dieux devant ma face. Tu ne te feras pas d'image taillée ni aucune figure de ce qui...

La fin du premier précepte du Décalogue dont nous avons ici la partie principale est omise, peut-être comme facile à suppléer par tous. Sauf pour les deux premiers mots qui rappellent le début des inscriptions arabes, notre inscription est la reproduction textuelle d'Exode XX, 2, 3 et 4 et de Deutéronome V, 6, 7, 8. La seule



différence est que le texte de Gaza omet le ו de עבדים qui se trouve dans la version samaritaine.

Les lettres de l'inscription sont en général bien formées et très lisibles. Les ר ce-

(1) Eusèbe, *De mart. Palaest.*, VIII, 9.
(2) *Histoire des Juifs depuis J.-C. jusqu'à présent* (Paris, 1710, VI), p. 71.

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

pendant sont parfois formés absolument comme des ב. Le ד de la seconde ligne présente une forme assez singulière.

Nous joignons à l'inscription samaritaine un texte grec que nous avons recueilli au cours de la même expédition. Il se trouve sur une plaque de marbre actuellement en dépôt dans un khan contigu au marché à chameaux de Gaza. Cette plaque provient de Bersabée. Elle mesure $0^m,64$ sur $0^m,67$. L'inscription n'occupe guère qu'un cinquième de sa surface. La lecture en est facile, les lettres étant demeurées en très bon état. Seule la croix du début a été martelée.

'Ανεπάη ἐν κ(υρί)ῳ 'Ηλιάς
Πρόμου σκριν(ιάριος) μηνὸς
'Ιανουαρίου εἰκάδι ἰνδ(ικτιῶνος) η'
ἔτους κατὰ 'Ελευθερο-
πολίτας ϛυ'

S'est reposé dans le Seigneur Élie, (fils) de Promos, greffier, le 20 du mois de janvier, indiction 8e, année suivant les Éleuthéropolitains 406.

« Le nom de Πρόμος se rencontre dans le « De Martyr. Palaest. » d'Eusèbe (X, 1). C'est le nom d'un chrétien d'Égypte martyrisé à Ascalon avec ses compagnons Élie et Arès. Il est probable qu'on ait tenu à honneur de porter le nom de ces personnages dans la Palestine du sud.

« Littéralement, σκρινιάριος indique un employé d'un « scrinium » ou bureau de l'administration byzantine. On trouve des « scriniarii » ou « chartularii » dans l'officium des ducs, des préfets, des exarques, etc. Les attributions des personnages revêtus de ce titre étaient trop multiples pour savoir au juste ce qu'était Élie, fils de Promos.

« La forme εἰκάς comme les expressions analogues, est assez rarement employée en épigraphie. L'année 406 de l'ère d'Éleuthéropolis répond à l'an 605 de notre ère, qui tombe dans la 8e indiction.

« Enfin, nous avons pris au même endroit l'estampage d'un fragment d'inscription provenant aussi de Bersabée. Les mots qui restent, malheureusement en trop petit nombre et incomplets, sont bien gravés sur un morceau de marbre blanc. Les lettres ont un peu plus de $0^m,03$ de hauteur; elles portent encore des traces de couleur rouge. Voici le fragment en question :

III
.....ΙΟΓΗΣΤΕΡΕ...
....ΥΝΤΕΛΕΣΤΩ...
...ΟΡΙΟΥΑΡΙΝ...
..ΡΙΟΥΠΕΤΡ...

« On ne peut pas tirer grand'chose de ces bouts de lignes. Espérons cependant qu'une prochaine expédition nous mettra sur la piste des autres fragments de la même inscription et qu'ainsi nous pourrons utiliser ce morceau isolé. »

Dans la séance (1) où je donnai lecture à l'Académie de la note ci-

(1) Le 6 octobre 1905.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

dessus j'ajoutai, au sujet de l'inscription samaritaine et du petit fragment grec de Bersabée mentionné en troisième lieu, quelques brèves observations que je crois utile de reproduire ici textuellement.

INSCRIPTION SAMARITAINE

Cette inscription samaritaine n'est pas la première que Gaza nous ait fournie. J'y avais déjà recueilli, en 1874, et photographié une inscription du même genre, dont je dis quelques mots dans mes *Archaeological Researches*, t. II, p. 328. C'était également un texte liturgique, sans grand intérêt intrinsèque. Ces deux inscriptions peuvent être de basse époque, la petite communauté samaritaine de Gaza, aujourd'hui totalement disparue, s'y étant maintenue fort tard. Cf. sur ce point les indications de la *Chronique samaritaine, Journal asiat.*, déc. 1869, pp. 441, 444, 449, 457, 461. D'autres groupes samaritains étaient fixés dans les villes voisines, entre autres à Yabné et à Ascalon; dans cette dernière, Benjamin de Tudèle, au XII^e^ siècle, a trouvé 300 familles samaritaines.

FRAGMENT GREC DE BERSABÉE

Ce fragment, si menu qu'il soit, me paraît être fort intéressant. Il pourrait bien provenir de quelque document officiel dans le genre du rescrit impérial byzantin de Bersabée que j'ai fait connaître autrefois (1), voire de ce document lui-même. Je crois qu'il y est question de contribuables ou tributaires ([σ]υντελεστῶ[ν], l. 3), appartenant à la Palaestina III^a^, ou Salutaris, à laquelle ressortissait Bersabée. Les limites de la province sont peut-être indiquées aux lignes 4 et 5, que j'inclinerais à lire et à restituer :

.. ὁρίου Ἀριν[δήλων[....
.....[ὁ]ρίου Πέτ[ρων].....

Les génitifs ὁρίου étaient peut-être respectivement commandés par les prépositions : ἀπὸ τοῦ, ἕως τοῦ.

Pétra était la métropole de la Palæstina III^a^, à laquelle appartenait également Arindela (cf. Georges de Cypre, *Descr. orbis Rom.*, éd. Gelzer, p. 53; cf. p. 198), aujourd'hui Gharandal, à une dizaine de lieues dans le N.-N.-E. de Pétra. Les limites dont il est parlé ici sont peut-être celles qui séparaient la Palæstina III^a^ de la province d'Arabie.

A la ligne 2, il faut peut-être restituer :

....... [ἀ](π)ὸ τῆς Τερε[βίνθου]...

Le *Térébinthe*, au nord d'Hébron, nous éloignerait quelque peu, il est vrai, de la Palæstina III^a^; mais la mention de cette localité pouvait être amenée par la teneur générale du document dont nous ignorons la nature réelle. D'ailleurs, le fait qu'on se servait à Bersabée de l'ère d'Éleuthéropolis, nous montre que cette première ville, située sur les confins nord de la Palæstina III^a^, avait des rapports assez étroits avec la Palæstina I^a^.

O pourrait être aussi tenté de restituer Τερέ[βων], le nom du chef arabe ou de son petit-fils, dont la *Vie de saint Euthyme* (Migne, t. CXIV, pp. 611 et suiv.) nous

(1) *Rec. d'Arch. Orient.*, t. V, pp. 131-147.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

raconte la curieuse histoire. Mais c'est là une hypothèse trop risquée et que ne favorise guère la présence, devant ΤΕΡΕ, du groupe ΤΗΣ, si ce groupe est bien τῆς, et non la fin de quelque mot ou nom propre se terminant en ιοτης. — Cl.-G.

Les prévisions que je formulais dans la note ci-dessus et que je m'empressai de soumettre au R. P. Séjourné n'ont pas tardé à être confirmées. Vérification faite sur les estampages conservés à Jérusalem, on a constaté, en effet, que le nouveau fragment (C) se raccordait exactement avec deux autres fragments (A et B) de même provenance, publiés antérieurement dans *Revue biblique* (1). C'est ce qui ressort avec évidence du croquis ci-joint que le R. P. Vincent a exécuté avec son soin habituel, et dans lequel les trois fragments juxtaposés sont ramenés à la même échelle :



— A. Copie prise au pied levé chez le détenteur actuel du fragment;

— B. Copie exécutée d'après un estampage;

— C. Copie exécutée d'après un estampage.

Je n'insiste pas sur la façon dont quelques-uns des suppléments que j'avais proposés *a priori* pour C se trouvent matériellement justifiés par le simple rapprochement des fragments A et B. Je crois devoir ajouter seulement, qu'en me reportant aux annotations inscrites en leur temps sur mon exemplaire de la *Revue biblique* (1903, p. 279),

(1) (A) = *Revue biblique* 1904, p. 85 (R. P. Savignac). — (B) = *id.* 1903, p. 279 (R. P. Vincent) et p. 429 (R. P. Abel). Déjà le P. Savignac s'était demandé, non sans de grandes hésitations, si le fragment A ne pourrait pas se combiner avec le fragment B. La chose aujourd'hui n'est plus douteuse.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

je vois que j'y avais déjà indiqué comme restitutions possibles, au fragment B : 1° [Κωνσταντ](ι)νιανοῦ Σάλτου. 2° Βικάριος δευτέρ(ας) [Παλαιστίνης] (1) = *Vicarius Palæstinæ* IIæ; 3° [Ἀριν]δήλων. Les deux premières conjectures avaient reçu plus tard un commencement de vérification par l'apparition du fragment B; celle du fragment C les transforme aujourd'hui toutes trois en certitudes.

La transcription de l'ensemble ainsi reconstitué nous donnerait :

.

1. Σάλτο?
2 ρου ἀρχιφύλου τοῦ ἱερο??
3 .ου κοινοῦ τῶν ἀρχιφύλων
4 τοῦ Κωνσταντινιανοῦ Σάλτου
5 τῶν συντελ(εστῶν?)
6 ς α διδοῦσιν ὁ βικάριος δευτέρ(ας)
7 Παλεστίνης ὁ προβ(αλ)λόμενος]
8 ς ἀπὸ τῆς Τερεβίνθου, ἀπὸ τῶν
9 [σ]υντελεστῶν
10 ? ορίου Ἀρινδήλων
11 ? ορίου Πέτρων

— L. 1. Les traces figurées sur la copie inviteraient à restituer Σάλτο[ν]. Mais la photographie même de l'estampage prêterait aussi à la lecture Σάλτο[υ]. D'autre part, le génitif cadrerait peut-être mieux que l'accusatif avec le contexte.

L. 2. La restitution qu'on a proposée [κάστ]ρου est tout indiquée. D'après la trace conservée, le *sigma* serait de la forme ⊏, et non C, comme dans le reste de l'inscription; mais il semble que nous avons un second exemple de cette forme à la l. 7 (2) (*sigma* final de Παλεστίνης).

L. 2-3. Peut-être ἱερ(ω)[τάτ]ου? A la rigueur le ω (mutilé) pouvait être réellement gravé sur la pierre; d'ailleurs, si c'est bien un ο, l'orthographe ἱεροτάτου n'aurait rien d'inadmissible à une époque aussi basse. L'épithète donnée au *koinon* des chefs de tribus arabes serait assez dans le style byzantin, bien que le superlatif paraisse quelque peu excessif en l'espèce. Aurait-elle quelque rapport avec le toponyme Σάλτων ἱερατικόν, qui clôt la liste des localités de la Palæstina IIIa dans la *Descriptio Orbis romani* de Georges de Cypre (éd. Gelzer, n° 1057)?

(1) Seulement, je supposais que δευτέρας pouvait être suivi de καὶ τρίτης, supposition qui ne paraît guère être favorisée par l'aspect du fragment A, découvert ultérieurement.

(2) Et peut-être aussi dans un débris de la lettre au commencement de la ligne 1.

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

L. 4. Κωνσταντινιανοῦ Σάλτου a déjà été rapproché (*Rev. bibl.* 1904, p. 86), à bon droit, de Σάλτων Κωνσταντιανικῆς inscrit par Georges de Cypre (*op. c.*, n° 1026) dans la liste des localités de la Palæstina Iª (1).

L. 6. Nous avons déjà rencontré la sigle ς dans le premier grand fragment du rescrit impérial byzantin de Bersabée (que j'ai rappelé plus haut). La valeur en demeure toujours indéterminée. Le Α, qui la suit, est-il une lettre numérale? Ce pourrait être aussi ἅ, pluriel neutre du pronom relatif, ici régime direct de διδοῦσιν. J'hésite à croire toutefois qu'on doive lui chercher son antécédent à la l. 5, en restituant συντελ(εσμάτων), « contributions ».

La mention précise du *vicarius* de la Palæstina IIª nous montre que celui dont il est question dans le premier grand fragment (l. 9) ne doit pas être, comme on aurait pu le penser, le *vicarius* du diocèse d'Orient, mais, là aussi, le gouverneur de quelqu'une des Palestines. Le lapicide a écrit προδμλόμενος, probablement par suite d'une lecture fautive, de son modèle en prenant le groupe ΑΛ pour Μ. Le sens du mot demeure obscur, étant données les acceptions variées dont il est susceptible, sans compter que le participe peut être au moyen aussi bien qu'au passif. Peut-être indique-t-il que les pouvoirs du *vicarius* de la Palæstina IIª avaient été étendus aux autres Palestines, notamment à la Palæstina IIIª?

Ll. 10 et 11. La lecture ὁρίου « de la limite » laisse encore au début des lignes la place libre pour une ou deux lettres détruites. Cela pourrait faire songer à la restitution [χ](ω)ρίου, voire [χ]ορίου, « de la région », si la première lettre conservée de la l. 10 est bien un ο et non la moitié d'un ω.

Vu les mutilations des trois fragments constituant ce groupe, on ne saurait dire au juste si ces 11 lignes forment un texte continu et doivent être lues à la suite, ou bien s'il ne faut pas les regarder comme une colonne à combiner ligne à ligne avec quelque autre colonne disparue qui était gravée à gauche ou à droite. Cette disposition matérielle rappellerait beaucoup celle que j'ai constatée autrefois dans le premier grand fragment de Bersabée. Si l'on considère, d'autre part, les affinités matérielles telles que la nature de la pierre (plaques de marbre blanc) (2); l'analogie de l'écriture (forme (3) et module des caractères); la réapparition de la sigle ς; la mention répétée du *vica-*

(1) A côté de Σάλτων Γεραϊτικὸς ἤτοι Βαρσάμων qui, malgré qu'on en ait dit, paraît bien nous reporter à Gerar et à Bersabée dans la Palæstina IIIª. Cf. *Rec. d'Arch. Or.*, III, 237.

(2) Il y aurait lieu, à ce point de vue, de vérifier l'épaisseur des plaques fragmentaires.

(3) Il faut noter toutefois que dans le grand fragment tous les *sigma* sont du type Ϲ, qui ne se rencontre qu'exceptionnellement dans les fragments *A B C*.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

rius, etc., on est tout naturellement porté à conclure que les quatre fragments font partie d'un même ensemble, c'est-à-dire d'un grand rescrit impérial de l'époque byzantine réglant, comme je l'avais supposé dans le temps, les redevances des contribuables des trois Palestines, probablement celles de l'annone en nature converties en numéraire (*adaerationes*). Les nouveaux fragments tendent à confirmer d'une façon générale cette dernière supposition par la mention expresse qui y est faite des συντελεσταί (1) ou « contribuables ». Mais, pour se prononcer en connaissance de cause, il faudrait avoir sous les yeux les originaux mêmes ou, à défaut, les estampages des quatre fragments.

CLERMONT-GANNEAU.

II

L'IMMOLATION CHEZ LES NOMADES

A L'EST DE LA MER MORTE.

Les quelques notes qui suivent, ont été recueillies pendant un voyage d'étude, l'été dernier, au pays de Moab, depuis Ḥesbān jusqu'à Ma'an. J'ai visité douze ou treize tribus sous la tente desquelles j'ai reçu l'hospitalité orientale. Un bédouin de Mādabā, 'Audeh eben Ṣāleḥ, bien connu par ses relations avec les Beni-Ṣakher m'a servi de guide et de compagnon de route. Aucun détail n'a été écrit, avant d'avoir été contrôlé cinq ou six fois, en des campements différents; bien souvent les faits obscurs étaient discutés avec acharnement, en ma présence, à Kérak, à Ma'an, à 'Iraq et à Mādabā surtout. Dans cette dernière localité, au milieu des 'Azeizāt, une des tribus les plus actives et les plus intelligentes de la région, j'avais parfois une trentaine de personnes autour de moi dissertant sur les questions mises sur le tapis. Le curé latin, Dom Joseph Kittani, m'a souvent prêté un concours précieux; je suis heureux de lui exprimer ici ma reconnaissance.

Ce petit article ne saurait avoir la prétention d'entrer en lice avec l'ouvrage, aux amples développements, de M. Curtiss (2) dans lequel

(1) Cf. les *conlatores* de l'ordonnance de Théodose II, dont j'ai reproduit autrefois le texte (*Rec. d'Arch. Orient.*, V, 146).

(2) Je le connais par la traduction allemande : *Ursemitische Religion in Volksleben des heutigen Orients.*

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

plus de quatre-vingts pages (194-276) sont plus ou moins consacrées, sous des titres différents, à la question du sacrifice. Je ne crois pas cependant que ces lignes fassent double emploi avec le travail de ce savant distingué; ce qui d'ailleurs ne serait pas un grand inconvénient, puisque mes recherches sont indépendantes des siennes. Tout d'abord elles sont plus restreintes aux nomades, ne s'étendant pas aux villages, dont la population est parfois très composite, du Haurān et de la Syrie; en second lieu, dans ce présent article, je traite uniquement de *l'immolation* en tant qu'elle implique surtout l'effusion du sang, et non pas simplement l'usage du sang; enfin, il sera facile de constater que dans cette énumération plus succincte dans ses développements, quoique peut-être plus complète, aucune thèse n'est poursuivie; on s'est borné à rapporter des usages, contrôlés pour la plupart par le récit d'événements récents connus de tous au désert.

A considérer le sens propre du mot arabe *dhabīḥeh*, ذبيحة au point de vue de la forme grammaticale passive (فعيلة), on devrait conclure que la victime immolée est toujours un animal femelle tel qu'une brebis, une chèvre, une chamelle; s'il s'agissait, au contraire, d'un animal mâle égorgé rituellement ou dans un but simplement utilitaire, on écrirait ذبيح au masculin; mais dans l'usage, affirme le *Lisān el ʿarab,* le mot ذبيحة, avec sa terminaison féminine, signifie aussi bien « un bouc ou un bélier immolé qu'une gazelle ou une brebis ». Ce renseignement précis n'est pas en contradiction avec la pratique actuelle des nomades au pays de Moab. La *dhabīḥeh,* pour le bédouin de nos jours, est un animal, ordinairement domestique, mâle ou femelle, qui est régulièrement immolé par un instrument tranchant qui lui ouvre les veines du cou et permet ainsi au sang de se répandre à terre. Une brebis qui tomberait étourdie sous un coup de massue ou le choc d'une pierre ne saurait constituer une dhabiḥeh, pas plus qu'une chamelle qui s'affaisserait frappée d'une balle; il manquerait l'acte indispensable, que j'appellerais presque rituel : l'acte de l'immolation. Nombreuses sont les circonstances où l'Arabe, d'après un usage invétéré, se croit obligé, plus ou moins strictement, d'immoler une dhabiḥeh; j'en mentionnerai quelques-unes, sans pouvoir affirmer, d'une manière absolue, que je n'en ai point ignoré, malgré des recherches minutieuses et des questions réitérées.

Une autre remarque utile : il ne faut pas attacher la même importance religieuse à toutes ces immolations, sur lesquelles, du reste, je ne veux donner aucune appréciation. Mon but, dans ce petit travail,

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

est de rapporter des faits certains, de les relater d'une façon précise, me rapprochant, autant que possible, de la simplicité du récit des bédouins, regrettant seulement de ne pouvoir, en maintes occurrences, traduire le pittoresque de leurs expressions; quant à essayer une interprétation quelconque, je la laisserai à de plus experts ou la remettrai à des études ultérieures. De mon récit, résultera la constatation du rôle immense joué par la dhabīḥeh chez les nomades.

Il ne m'est guère possible d'établir un ordre logique entre les différents sacrifices dont je parlerai : ces liens ne sauraient être que factices, en dehors d'une certaine succession dans les faits.

En traduisant parfois ذبيحة par sacrifice, mon intention n'est pas d'en faire un acte rituel, revêtu de toutes les conditions d'un vrai sacrifice chez les Sémites; on voudra bien y voir simplement l'emploi d'un terme qui me permettra de répéter un peu moins souvent le mot : immolation.

Sacrifice de la tente (ذبيحة بيت شعر).

Au sein d'une tribu campée dans la vaste plaine, dresser une tente nouvelle qui apparaîtra comme un point noir, presque imperceptible dans le désert, se présentera aux yeux et à l'esprit du voyageur comme un fait insignifiant; mais l'appréciation de son importance ne se mesure pas à la dimension de la toile ni à la longueur des cordes. L'Arabe suit d'autres normes dans ses jugements. Une nouvelle famille se constitue; un nouveau foyer, avec ses droits et ses obligations, s'installe pour croître, se développer, donner de nouveaux membres à la tribu : l'acte n'est pas banal aux yeux du nomade. Aussi, lorsque au milieu des cris de joie et des manifestations de la réjouissance commune, la nouvelle tente, fort modeste peut-être, est étendue sur ses piquets, fixée par ses cordes, et s'ouvre pour la première fois à ses habitants rayonnants d'espérance, le maître de cette installation primitive amène devant sa demeure encore vierge une belle et grasse brebis, lui tourne la tête du côté du sud, et d'une main ferme lui ouvre la gorge pour l'immoler en disant :

دستور يا صاحب المحال

Permission, ô possesseur de ce lieu!

C'est-à-dire, d'après l'explication des Arabes eux-mêmes : O esprit qui occupes ce lieu, donne-moi l'autorisation d'entrer dans la tente et d'y habiter. Le sang qui s'échappe tout fumant du cou de la vic-

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

time est recueilli, en partie du moins, dans un vase, et le maître de la tente en oint le piquet du milieu appelé *El ouāseṭ* (الواسط). Chez le cheikh Mousallem, à 'Iraq, j'ai vu très distinctement sur les piquets les larges marques de sang; certains Arabes aspergent aussi de sang le *rūag,* pièce d'étoffe en poils de chèvre, qui ferme la tente arabe du côté de l'ouest. Après avoir immolé la victime et avoir teint de son sang le pilier principal comme pour le consacrer et le préserver des attaques de l'esprit, le repas a lieu sous la tente qui peut désormais être habitée sans crainte. Dans le cas qui nous occupe, la victime doit être une brebis, semble-t-il, au moins chez certains Arabes. Quand Chibli ben Saṭṭam voulut se séparer de son frère Djéraïed sous la tente duquel il avait habité jusqu'alors, il dressa une habitation pour son compte, et demanda une dhabiḥeh. Son frère lui dit : « Prends un chevreau à mon troupeau. » Chibli refusa : « L'offrande est trop maigre, » dit-il. Il déroba une brebis qu'il immola.

Dhabīḥet el Ouāseṭ (ذبيحة الواسط).

L'immolation dont je viens de parler porte aussi parfois le nom de ذبيحة الواسط bien qu'en réalité cette appellation s'applique plus justement à une victime sacrifiée en une autre circonstance. Le bédouin n'est pas condamné à la stagnation : il peut accroître son domaine, augmenter ses richesses, développer sa fortune; la razzia n'est-elle pas un excellent moyen, toujours à sa disposition, pour atteindre ce résultat? Réussit-il? Naturellement, il lui répugnera d'habiter une tente aux chétives apparences; il voudra l'agrandir, mais il ne se hasardera jamais à lui donner des dimensions notoirement plus grandes, sans immoler une victime, comme pour l'inauguration d'une tente nouvelle : ce sera la dhabiḥet el Ouāseṭ, le sacrifice du pilier central; le premier s'appelle : sacrifice de la tente. Dans les deux cas, c'est la même signification; ce sont les mêmes onctions de sang sur les piliers de la tente, et sur l'étoffe.

Dhabīḥet er-Rūag (ذبيحة الروق).

Non seulement dans le cas d'un agrandissement considérable apporté à la tente, mais encore lorsque la nécessité oblige de changer le *rūag,* cette pièce importante qui protège l'habitation du nomade contre le vent de l'ouest, une immolation est toujours réputée obligatoire. C'est devant la tente que la dhabīḥeh a lieu, et le tissu en poils de chèvre est oint de sang.

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

Un autre usage, touchant ces immolations pour la tente, m'a été raconté à 'Iraq par le cheikh Mousallem. Ce chef bédouin, bien connu dans la région à cause de la lèpre blanche qui s'épanouit en larges plaques sur tout son corps, mais principalement aux bras et aux jambes, jouit d'une petite situation de bourgeois. L'hiver il habite sa « maison de pierre » et l'été il en sort, pour respirer plus à l'aise dans sa « maison de poils ». « Or, me dit-il, chaque fois qu'au printemps je vais de nouveau m'installer sous ma tente, le premier soir, je fais une immolation, non d'une seule brebis, ce n'est pas suffisant ni pour mon honneur à moi, ni pour celui de ma demeure, mais autant qu'il y a de *ouasâiṭ,* c'est-à-dire de piquets principaux qui soutiennent la tente, et aussitôt j'asperge de sang les piliers et le rûag. »

Sacrifice de l'arc (ذبيحة القنطرة).

Il existe, en Moab, des Arabes moitié nomades, moitié sédentaires. L'agriculture les retient fixés au sol. Suivant un vieil usage, aussi ancien peut-être que la tribu, leur existence est partagée entre la vie sous la tente et le séjour au village; et cette habitude repose sur des motifs éminemment pratiques. Nomades, vivant sous la tente, il leur est plus facile de veiller sur leurs troupeaux, de s'appliquer au labourage de la terre, à la moisson, à tous les travaux des champs (1).

A la cité, ils trouvent parfois plus de ressources pour vivre, et peuvent surtout se mettre à l'abri d'un coup de main d'une tribu ennemie. Pour ces deux raisons Kérak est devenu le refuge d'un grand nombre de tribus diverses (2), qui du reste reprennent aujourd'hui, tant à cause d'une sécurité relative que pour fuir le gouvernement, la vie tout à fait nomade. Il ne faudrait pas croire, en effet, que cette existence mi-sédentaire les eût dépouillés de la nature et du caractère du bédouin : on remarque chez eux même ruse, même défiance, même cupidité, mêmes usages, et peut-être ne serait-il pas téméraire d'affirmer qu'à Kérak, par exemple, un des principaux centres auxquels je fais allusion, on trouverait plus de vestiges d'anciennes coutumes religieuses ou superstitieuses, que dans n'importe quel campement. Nous en verrons une preuve dans les sacrifices usités à l'occasion de la construction de la maison; ils sont au nombre de trois qui méritent d'être signalés.

Contrairement à un usage courant à Jérusalem qui prescrit aux mu-

(1) Cette assertion se vérifie surtout à Kérak, où les terrains cultivables se trouvent à une distance de trois ou quatre heures de la ville.

(2) *RB.* 1902, p. 91.

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

sulmans l'immolation de la victime pour la pose de la première pierre, à Kérak et à Mādabā on creuse les fondements et on élève les fondations sans faire couler le sang. Vient le moment de monter l'arc; à peine est-il construit, qu'une brebis est amenée au-dessous : on l'immole; son sang est jeté sur les soubassements, de chaque côté. Les musulmans disent : « Ceci est l'immolation de l'arc (ذبيحة القنطرة), en l'honneur d'Allah, ou du ouéli un tel »; chez les Grecs schismatiques on dit : « en l'honneur du Khaḍer »; chez les Latins, le même usage existe à Kérak; mais à Mādabā, il a été abandonné peu à peu, sous l'influence de la prédication du missionnaire. Tous les voisins sont invités à manger la victime. Il sera facile de noter que l'arc, par rapport à la maison arabe, joue le même rôle que le piquet central vis-à-vis de la tente : la *dhabīḥet el qanṭarah* équivaut à la *dhabiḥet el ouāseṭ*.

Sacrifice du linteau (ذبيحة العتبة).

L'arc étant construit, on peut dire que l'ouvrage est à moitié achevé. Le travail se poursuit avec ardeur, jusqu'au moment où la porte, en belles pierres de taille, se dresse fièrement pour recevoir le linteau qui portera toujours une marque spéciale : une croix pour les chrétiens, un signe religieux ou profane pour les musulmans. Bien souvent ce sera une pierre antique découverte dans quelques ruines à proximité, qu'on réservera pour cette place d'honneur. Lorsqu'elle est placée, le maître de la maison apporte encore une victime, l'immole presque sur le seuil de la porte, en face du linteau, et oint ce dernier avec le sang. C'est la répétition de ce que nous venons de rapporter à propos de l'arc, avec un degré de plus de solennité, car aux yeux de l'Arabe la pose du linteau revêt une importance plus grande. Un proverbe en cours chez les bédouins, dit :

رزق من عتاب وكعاب ونواصى

La nourriture vient des linteaux, des seins (des femmes) et des toupets (des juments);

en d'autres termes, les trois sources de prospérité pour les Arabes sont la maison, la femme et la jument.

C'est encore sur le linteau de la porte que se répand le sang de la victime immolée sur la terrasse, au moment du mariage (1); sur les linteaux des sanctuaires musulmans, on remarque toujours ces empreintes de sang, ainsi que sur les tombeaux des ouéli.

(1) *RB*. 1901, p. 595.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Sacrifice de la maison (ذبيحة الدار).

Le linteau étant placé, la maison ne tarde pas à être achevée; même elle sera bientôt en état d'être habitée, car l'ameublement n'exige ni de longs efforts, ni de savantes combinaisons. Une pensée plus intime, plus invétérée que celle de la disposition des pièces, hante l'esprit de l'Arabe. L'installation est prête à le recevoir, mais en est-il le premier possesseur, l'unique habitant? Non! Un djin, un esprit est le maître de ce lieu; il en est, de par Allah, le possesseur souverain. Empiéter sur son domaine, sans l'avoir apaisé ou mis dans l'impossibilité de nuire, c'est évidemment s'exposer à un danger imminent, ou à une mort certaine. Que fait l'Arabe? Après avoir dans un repas copieux largement récompensé les *secoureurs* (عوانه), c'est-à-dire ceux qui, au dernier moment, sont venus prêter leur concours, suivant l'usage oriental : ceux de la tribu, les ouvriers, les voisins, le propriétaire entouré de sa famille et de sa parenté apporte une dhabiḥeh; mouton, brebis ou chèvre, la place sur le seuil, et l'immole; souvent le sang coule dans l'intérieur de la demeure; d'autres fois il se répand à l'extérieur, dans la cour; toujours il coule en face de la porte. En lui plongeant le couteau dans le cou, le propriétaire dit à haute voix :

دستور يا صاحب المحال

Permission, maître de ce lieu;

formule que j'ai déjà signalée en parlant de l'inauguration de la tente; en même temps, il prend dans sa main le sang de la victime, et en asperge la porte; quelques Arabes en répandent aussi à l'intérieur, sur les murs; ce dernier usage n'est pas général. La victime égorgée est immédiatement préparée; c'est dans l'intérieur de la maison qu'elle est mangée. Le djin doit être satisfait, l'habitation sera paisible, la famille prospérera.

Il peut se rencontrer, qu'au moment où la maison est achevée, le propriétaire n'ait pas sous la main la victime, indispensablement exigée par la coutume. Le cas est embarrassant, car l'esprit est à redouter; maintes fois j'ai constaté la frayeur extrême qu'ont les Arabes de sa colère. Que faire? Voici la solution. Entouré de sa famille, le propriétaire s'approche de la demeure, prend une pierre, frappe le seuil ou le linteau de la porte en disant :

يا صاحب المحال عليك الصبر وعلينا الوفا

O maître de ce lieu, prends patience, nous te paierons.

A la première occasion, il s'empresse d'immoler la victime requise.

Digitized by Google

Original from CORNELL UNIVERSITY

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Cet usage est invariablement observé par les habitants de Moab; c'est à peine si les Latins de Mādabā consentent à y renoncer.

Parmi les Arabes, nous venons de le voir, pas de construction de maison ou de tente sans l'immolation de quelque victime; mais l'effusion du sang joue un rôle non moins important dans la constitution formelle de la famille et dans ses rapports avec les autres membres de la tribu, voire même avec les étrangers; l'exposé des faits mettra ceci en pleine lumière.

Dans la *Revue biblique* **1901**, p. **593**, on trouvera quelques notes sur les coutumes des Arabes touchant les préparatifs du mariage et les conditions requises par la tradition : je n'ai pas le dessein de revenir sur ce qui a été déjà écrit; je veux simplement considérer ici le mariage au point de vue spécial qui nous occupe : l'immolation de la victime.

Chez les Arabes, on distingue trois *dhabīḥeh,* ou immolations, ayant lieu depuis les premières négociations jusqu'à la conclusion et la consommation du mariage : La *dhabīḥet eṣ-Ṣefāḥ,* le *dhabīḥet el Ḥenneh,* et la *dhabīḥet el Ḥullīeh.*

Sacrifice de la rémission ou *du contrat* (ذبيحة الصفاح او العقد).

Chez les Bédouins, c'est généralement le père du jeune homme qui fait les premières démarches auprès des parents de la jeune fille qu'il désire donner à son fils. Lorsque, après de longues négociations, auxquelles prennent part les membres les plus influents de la tribu, comme à une affaire qui regarde le bien général, les conditions âcrement discutées sont acceptées de part et d'autre, le père de la fille tue un mouton et prépare un repas à tous ceux qui ont pris une part, si minime soit-elle, dans les débats qui ont abouti à la *khaṭbeh* ou promesse de mariage. Bien qu'une victime soit immolée en cette occurrence, elle ne porte pas le nom de *dhabiḥet el khaṭbeh* ou victime des fiançailles; la dénomination de dhabiḥeh est réservée à une autre circonstance tout à fait particulière qui est de nature à mettre en relief son véritable caractère. Il arrive parfois que le père du jeune homme, après avoir obtenu la jeune fille demandée, n'a pas une confiance illimitée dans la promesse qui lui a été faite; il redoute un concurrent, appréhende un manque de parole, craint de voir les relations se rompre pour se renouer avec un autre parti; afin d'assurer la stabilité des engagements contractés, il a recours à l'immolation d'une victime dans les circonstances suivantes. Il fait choix d'une brebis ou d'une chèvre, prend avec lui tout ce qui est nécessaire pour

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

la préparer, depuis le bois et les instruments de cuisine jusqu'au riz et au beurre, et, ainsi muni, se rend à la maison du père de la fiancée. A peine arrivé, il sacrifie la victime pour la fiancée (على العروس). Tous se réunissent pour le repas préparé par le visiteur; vers la fin, le demandeur se lève, lie dans un mouchoir de soie une pièce de monnaie et remet le tout à la fiancée, lui faisant ainsi comprendre que désormais elle est absolument liée par le sacrifice qui vient d'avoir lieu, et qui porte le nom de sacrifice du contrat (ذبيحة العقد). L'usage est encore en vigueur, même chez les chrétiens, a fortiori est-il fréquent chez les musulmans. Parmi les Benî-Sakher, lorsqu'un Arabe, par affection ou par intérêt, désire donner à son fils une fille qui n'est pas encore en âge de se marier, il se rend à sa tente et immole devant elle une victime; c'est ce que les Arabes appellent ذبح عليها. Dès lors elle est comme liée dans sa liberté, non pas seulement elle, mais toute sa parenté. Impossible de l'accorder à un autre. Le fait s'est passé, l'année dernière, chez les Faiz. Mohammed edh-Dhiab, sous la tente duquel j'ai reçu la plus généreuse hospitalité, s'est ainsi assuré une épouse pour son fils Ẓâher, âgé de treize ans. Son frère Ḥaza' a une fille de huit ans. Mohammed, sans faire part de son projet à personne, prend un jour une brebis, se dirige vers la tente de Ḥeza', égorge la victime pour la fille, sur laquelle il jette un peu de sang; cet acte arrêtait définitivement les fiançailles.

Il n'est cependant pas toujours requis, pour fixer une promesse donnée, d'avoir recours à un sacrifice; la pratique du désert admet certaines formules dont l'efficacité ne fait de doute pour personne. Nimer eben Kena'an se fiança d'une manière irrévocable à la fille de Saṭṭam, en récitant une formule dont mes interlocuteurs ne purent me donner ni les paroles ni le sens. Après avoir prononcé cette sorte de prière, les deux représentants des deux futurs époux prennent dans leurs mains chacun sept grains de froment, et disent à haute voix : « Une telle a été donnée à un tel »; le contrat est irrévocable.

Le seul désir d'assurer d'une manière certaine le mariage de leur fils, n'est pas l'unique motif de ces pratiques dont le caractère religieux ne saurait être complètement nié; un but plus utilitaire encore pousse parfois à ces mesures. On connaît assez les exigences du père qui donne ainsi — nous pourrions dire qui vend ainsi — sa fille, pour comprendre que presque toujours ses prétentions sont exagérées (1). Quand le pacte a revêtu, par la dhabiḥeh, ce caractère presque sacré auquel nous avons fait allusion, et qui se trouve assuré

(1) *RB.* 1901, p. 593.

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

contre toute infraction, il est encore possible de renouveler des instances pour obtenir une diminution du *Maher* et il est rare d'essuyer un refus absolu.

Le sacrifice du Ḥenneh (ذبيحة الحنة).

Le jour du mariage approche, les préparatifs seront bientôt terminés; les parents des deux futurs époux, ceux du fiancé principalement, ont tout disposé. La veille du mariage, les femmes de la parenté se réunissent au nombre d'une quinzaine, et toutes ensemble, d'un commun accord, se rendent à la maison ou à la tente du futur époux. Parmi les chants d'allégresse, elles réclament les vêtements et les parures (1) que le fiancé a dû préparer; avec le plus grand soin, elles les reçoivent et les emportent joyeuses à la maison de la fiancée. Cette dernière est soumise aux derniers préparatifs; lorsqu'elle a revêtu ses atours, les femmes retournent une seconde fois à la tente de l'époux, réclamer la victime. Un parent, le père ou le frère du fiancé, saisit une brebis et l'égorge devant sa tente; après quoi il l'abandonne aux femmes qui attendent. Celles-ci demandent, séance tenante, tous les objets nécessaires pour la préparer : les instruments de cuisine le bois, le beurre et surtout le sel, et retournent en chantant à la demeure de la fiancée où elles apprêtent le repas, uniquement avec ce qu'elles ont apporté de la maison de l'époux. Lorsque le festin est terminé, la fiancée est teinte de henneh, aux cheveux, aux mains et aux pieds; c'est la raison déterminante de l'appellation *dhabiḥet el ḥenneh* donnée à la victime égorgée et mangée avant cet acte de coquetterie.

Pendant ce temps l'époux est invité par un de ses parents qui, pour éviter tout refus, prend les habits de noce et les emporte à la maison où auront lieu le repas de midi et les derniers préparatifs. Vers quatre heures du soir chez les chrétiens, le mariage a lieu à l'église; la fiancée est amenée en grande pompe, sur une jument ou une chamelle, portant couvertures et matelas pour la nuit. Le mariage religieux étant achevé, la fiancée toujours voilée est conduite définitivement à la maison ou à la tente de son époux où une chambre ou bien un endroit déterminé dans la tente est réservé pour la recevoir. Vers le soir, l'époux, qui a été invité par ses amis, retourne à sa maison où il reçoit les visites et les présents d'usage; c'est à la fin de ce cérémonial obligatoire qu'on lui amène une brebis. Debout, saisissant un

(1) *RB.*, l. c.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

couteau qu'un des assistants lui présente, il le plonge dans le cou de la victime et dit à son épouse présente :

هلى حلك الله

Sois déliée; Allah t'a déliée.

Chez les Arabes non chrétiens, le mari prend dans sa main le sang tout chaud qui sort de la blessure, et en asperge son épouse en disant les paroles précitées. Cette immolation, appelée *dhabiḥet Ḥullieh*, est le dernier sceau apporté au contrat de mariage, l'acte qui au point de vue juridique et religieux livre l'épouse au pouvoir de l'époux.

Le lendemain, la mère de la nouvelle mariée, en venant la visiter, lui apporte de sa maison, en présence des témoins et de la parenté, le déjeuner appelé le déjeuner du matin de la nouvelle mariée (صبحة العروس); c'est comme une dernière marque de bienveillance de la part de sa famille à laquelle elle est irrévocablement arrachée. C'est en ce jour qu'a lieu le repas solennel pour toute la tribu. Les hommes viennent sous la tente, et on a soin d'envoyer un certain nombre de plats dans les maisons privées ou bien à chaque tente, pour que les femmes, elles aussi, puissent participer à la joie commune. Dans sa simplicité primitive, l'usage est charmant, et renferme une idée bien sémitique. « Une nouvelle famille se constitue, me dit un Arabe; un nouveau foyer s'allume dans la tribu; c'est un centre de vie, un principe de fécondité et de gloire pour tous; pourquoi la tribu entière ne manifesterait-elle pas sa pleine satisfaction en s'unissant à elle dans l'acte sacré d'un repas commun? »

*
* *

Si nous suivons la famille à la constitution de laquelle nous venons d'assister, nous rencontrerons un certain nombre d'immolations que nous devons signaler.

Le sacrifice de la répudiation (ذبيحة الطلاق).

L'indissolubilité du mariage est inconnue aux nomades non chrétiens qui usent fort librement de la répudiation, parfois sous la seule impulsion de la colère. Dans ce cas le repentir, bien souvent, s'empare du mari, soit à cause d'un amour sincère, soit à cause des dépenses qu'exigera l'achat d'une nouvelle femme. Le désert est fécond en ressources; il lui sera possible de reprendre la femme répudiée. L'acte paraît très simple; mais dans la pratique ordinaire du monde musul-

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

man, le fait est soumis à certaines conditions. A Jérusalem, par exemple, en Égypte et ailleurs encore, une femme répudiée ne peut redevenir épouse légitime de son premier mari que si elle a contracté second mariage avec un autre époux et que ce dernier l'ait ensuite répudiée suivant les formes légales (1). Ce second mari a nom *mudjaḥḥaš,* (مجحش) dans le style vulgaire. On connaît les histoires plaisantes auxquelles a donné lieu le rôle ignoble du Mudjaḥḥaš. Tel grand seigneur avait dans un mouvement d'irritation répudié son épouse. Quinze jours ne se passent pas qu'il ne soit saisi de remords; il veut la reprendre; l'usage s'y oppose; il faut d'abord qu'elle contracte mariage avec un nouveau mari, et qu'elle soit répudiée. Le puissant seigneur se met en quête d'un mudjaḥḥaš; il en trouve un qui consent à épouser la riche princesse, mais qui, après le mariage, refuse de la répudier.

Les nomades ont une moralité plus noble. Quand un cas semblable se présente, — ce qui n'est pas rare, — le mari qui s'aperçoit de l'imprudence qu'il a faite en répudiant sa femme va trouver le père ou le frère de cette dernière pour la réclamer. « Tu l'as répudiée, lui est-il répondu. — C'est vrai; mais qu'elle demande le droit de la répudiation, et qu'elle revienne sous ma tente. » La femme, si elle consent, pose alors ses conditions; elle exige des ornements, des bracelets, un chameau, elle demande une situation meilleure. — Le mari promet tout, la ramène à sa demeure et en arrivant égorge pour elle la victime de la répudiation (ذبيحة الطلاق); quelques Arabes l'aspergent de sang et disent les paroles que nous avons rapportées à propos du mariage. Après quoi, la femme redevient, une seconde fois, épouse légitime. C'est ce que les bédouins appellent « reprise de la femme » (تثنية بها) dans les conditions que nous venons de relater. Cet usage est courant, hormis le cas d'adultère, chez les Ṣᵉkhour et les Chararât; tandis que les Hamâïdeh et les Belqaouieh n'acceptent pas la تثنية بها, suivant le proverbe :

من طلقها ما راعى بياض ساقها.

Quiconque l'a répudiée, ne se préoccupe plus de la blancheur de sa jambe (2).

La dhabiḥet eṭ Ṭalâq joue à peu près le même rôle que la dhabiḥet Ḥullieh; grâce à l'immolation d'une victime, une chose qui était interdite devient autorisée, ou mieux, pour me servir d'une phrase arabe, ce qui était *harâm,* devient *Ḥalâl.*

(1) Cf. Bokhari, édit. du Caire, vol. III, p. 165.
(2) Ce proverbe est usité pour marquer l'inutilité du repentir dans certains cas.

Digitized by Google Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

L'immolation pour l'hôte (ذبيحة الضيف).

Un voyageur, étranger ou arabe, se présente à la tente d'un cheikh ou d'un bédouin important; il est reçu toujours avec politesse et prévenance. Le fait est bien connu, car tous les voyageurs ont décrit la généreuse hospitalité du nomade; je n'insiste pas sur ce point; mais il est un fait qui, me semble-t-il, n'a pas été assez justement observé : c'est l'immolation du fameux mouton de l'hospitalité! Et d'abord, il serait inexact de penser que tout Arabe se croie obligé de tuer un agneau ou un chevreau chaque fois qu'un étranger se présente sous sa tente. Beaucoup de pauvres bédouins ne sont pas en état de le faire, et, le pourraient-ils, c'est une marque d'honneur et de libéralité qu'ils ne veulent pas toujours accorder. Bien souvent le voyageur doit se contenter d'un peu de beurre ou d'un morceau de pain, d'un plat de riz ou d'un autre mets de ce genre. « Je donne ce que j'ai! » dit ʿAssaf des Hamāideh, en présentant un plat de lentilles mal assaisonnées. Il plut médiocrement à mes compagnons de voyage; il fallut bien s'en contenter, non sans une certaine indignation, cependant; car l'Arabe, s'il éprouve une légitime satisfaction à déguster un morceau de mouton rôti, ne dédaigne pas non plus de se voir flatté et honoré, et, dans l'immolation d'un agneau ou d'une chèvre, il attache très souvent une importance plus grande à l'honneur qui rejaillit sur sa personne qu'au mets qui lui est servi On en jugera par les faits suivants.

La victime doit être immolée en l'honneur de l'hôte qui se présente; c'est pour lui que le sang est répandu; et c'est par l'effusion du sang que sa dignité est exaltée. Si après une première immolation, alors que la viande est déjà sur le feu pour être apprêtée, se présente un hôte nouveau plus important que le premier, ou de la même condition, le maître de la tente se croit obligé d'égorger une nouvelle victime, de faire couler le sang d'une nouvelle brebis; la première suffisait pour le repas; n'importe; l'arrivée de l'hôte doit être honorée par cette effusion de sang; c'est la dhabiḥeh eḍ ḍeif qui honore et qui attache aussi, disent les Arabes : car, avant l'immolation de la victime, l'hôte peut se retirer de la tente sous laquelle il est descendu; lorsque le mouton a été tué il ne saurait le faire; il est lié. Au mois de mai dernier, le qaïmaqām de Salṭ se rendait à Mādabā pour régler une question de sang Près de Qefeïr, il rencontre les ʿAdjeilât et descend chez eux pour y passer la nuit. Immédiatement, on tue la dhabiḥeh. Peu de temps après surviennent six cavaliers ʿAzeizāt;

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

aussitôt, un second mouton est immolé, bien que le premier fût plus que suffisant; mais il fallait, me dirent mes interlocuteurs, « les honorer et les lier »; c'est, ajoutent-ils encore, l'usage constant des Arabes.

La dhabiḥeh est tout entière pour l'hôte, fût-il tout seul ou accompagné d'une seule personne. On dépose devant lui la brebis ou la chèvre, sur un grand plat de cuivre porté par des serviteurs. La photographie ci-après représente deux serviteurs d'Abou Tayeh, nous apportant, à mon guide et à moi, la victime parfaitement bien rôtie et disposée sur un grand bassin.

Une autre observation digne d'être retenue, c'est que la dhabiḥeh de midi ne peut servir pour le soir. Sous la tente, on ne conserve pas la viande; après que l'hôte a été rassasié, le plat doit être abandonné aux pauvres, toujours nombreux dans les campements. Il n'est pas permis, non plus, de servir à ses hôtes de la viande qui, par hasard, aurait été mise en réserve; il faut immoler; il faut la dhabiḥeh. L'hiver dernier, des Bédouins de Mâdabâ, en revenant de Hammân ez-Zerqâ, rencontrèrent sur leur route, non loin de Ma'in, d'autres Arabes, de la même tribu. Aussitôt ils furent invités à descendre, à jouir des douceurs de l'hospitalité. Le maître de la tente avait, ce matin-là même, tué une brebis avant l'arrivée des voyageurs; il la prépare et la sert à ses hôtes. Ces derniers, à la fin du repas, apprennent le fait, constatent que la dhabiḥeh n'a pas été faite en leur honneur, que le sang n'a pas coulé pour eux. Irrités, ils reviennent à Mâdabâ proclamant bien haut qu'un tel avait manqué à toutes les lois de l'hospitalité, et que jamais ils n'auraient consenti à manger chez lui le pain de l'hospitalité, s'ils avaient été informés de sa conduite. On le voit, la dhabiḥeh eḍ Ḍeïf, est revêtue de certaines circonstances qui la sortent de l'acte vulgaire d'assommer un mouton.



Quand un hôte de distinction, reçu au campement, se dispose à partir, le cheikh en personne lui amène sa monture et lui tient l'étrier qu'il a eu soin parfois de teindre du sang de la victime.

Il serait tout à fait inconvenant de demander à emporter pour la route quoi que ce soit de la victime immolée. Mon guide 'Audeh s'est pourtant permis une fois cette infraction à l'usage, alléguant son titre d'ami et prétextant du dénuement dans lequel nous étions pour achever notre route le lendemain. Il aurait pu dire aussi que ce jour-là même, après nous être mis en marche à quatre heures du matin, nous n'avions rencontré à déjeuner qu'à huit heures du soir!

Ce que j'ai dit par rapport à la dhabiḥeh qui doit être immolée pour l'hôte, s'applique, proportion gardée, à la présentation du café. Tout le monde sait qu'au désert, sous la tente, présenter une tasse de bon café noir est le premier acte de l'hospitalité. Il peut se faire que la cafetière soit quasi pleine; mais quand arrive l'hôte, l'usage exige qu'on fasse à nouveau du café.

Sacrifice de la circoncision (ذبيحة الطهر).

La naissance d'un fils est toujours la cause d'une joie bien légitime au sein de la famille arabe, et pourtant les signes extérieurs de réjouissance, tels que le repas auquel sont convoqués les parents et les amis, les jeux, l'immolation d'une victime surtout (1), sont remis à une époque ultérieure; c'est au moment du baptême pour les bédouins chrétiens; les musulmans attendent le jour de la circoncision, acte religieux souverainement important qui ne se conçoit pas sans l'immolation d'une dhabīḥeh. Voici les traits relatifs à cette sorte de sacrifice d'après 'Audeh eben Ṣâleḥ, qui assista à la circoncision du fils de Mohammed Edh Dhiâb, chez les Fâiz. L'enfant est entré dans sa quatrième année. Devant la tente, un monceau de pierres est accumulé au milieu duquel on dresse une branche d'arbre verte; on amène la brebis qui sera bientôt immolée. Avant d'être circoncis, l'enfant, à cheval sur la brebis, fait sept fois le tour du monceau de pierres; après quoi, le père de l'enfant coupe d'un vigoureux coup de sabre les pattes de la victime; aussitôt après, lui tournant la tête vers le sud, il lui ouvre le cou en disant : Au nom d'Allah (2). Le sang est répandu à terre sans être jeté ni sur la tente, ni sur l'enfant. C'est après le repas qu'un homme, connu dans la tribu pour son habileté, fait la circoncision; et aussitôt éclatent les réjouissances bruyantes

(1) A noter un usage contraire chez les *Sarairy* qui sacrifient une victime à la naissance d'un enfant.

(2) Dans toute immolation, les musulmans tournent vers le sud la tête de l'animal égorgé tandis que les chrétiens la dirigent vers l'est. L'usage de faire un sacrifice à l'occasion du baptême d'un enfant est très vivace encore chez les chrétiens grecs; les latins laissent peu à peu cette pratique.

Digitized by Google

Original from
CORNELL UNIVERSITY

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

familières aux Arabes, parmi lesquelles nous mentionnons la suivante. A une demi-heure du campement on fixe sur une lance une plume d'autruche. Sur un signal donné plusieurs cavaliers s'élancent tous ensemble de la tente; celui qui atteint le premier le but a droit à prendre un morceau de viande non crue, mais cuite, qu'il peut emporter chez lui ou partager entre les assistants.

Sacrifice de la consolation (ذبيحة العزا).

Une dhabiḥeh consacre l'entrée du jeune Arabe dans la société, une dhabīḥeh lui sert comme d'adieu suprême et de consolation dernière lorsque son esprit retourne vers Allah. Si, dans les pratiques usitées parmi les différentes tribus à l'occasion d'un mort, on rencontre quelques divergences dans les détails, le fond reste cependant le même. Je n'insiste pas sur des pratiques déjà décrites dans *RB*. 1903, p. 248; je pourrais en ajouter quelques autres, mais je me contente de rapporter maintenant ce qui a trait au sacrifice.

Au moment où l'Arabe vient d'expirer au milieu des cris et des lamentations des femmes surtout, réunies à la maison mortuaire, on fait rapidement les derniers préparatifs de l'énsevelissement qui est bientôt terminé. Puis on apporte des provisions sous la tente; on égorge même des moutons, et cela pendant sept jours au moins (1), quelquefois pendant quinze, alors qu'en principe l'année tout entière devait être consacrée à ces marques de douleur; mais en fait, au bout d'une semaine, le plus proche parent du défunt s'apprête à mettre un terme à ces pleurs; il apporte alors, avec une certaine ostentation, une ou plusieurs brebis, qu'il immole dans sa maison ou sous sa tente; il les coupe en morceaux et les distribue aux pleureuses qui mangent et s'en retournent chez elles; c'est ce qu'on appelle au désert la dhabiḥet el 'azā, la victime de consolation, parce qu'elle met un terme aux lamentations régulières. En dehors des Latins de Mādabā, l'usage est constant, même chez les chrétiens, et surtout chez les Belqaouieh et les Ṣekhour.

Le Sacrifice du souper (ذبيحة العشا).

Chez ces derniers Arabes, le jour même du décès, on immole un mouton (sous la tente du défunt, non à son tombeau) (2). Le parent

(1) Voir usages différents chez les Arabes du Sinaï, *RB*. 1903.

(2) Quelques Arabes sacrifient pourtant, sur la tombe qui vient de se fermer, une victime appelée ouanieh (ونية), ce qui pour eux constitue le *sacrifice du mort* (ذبيحة الميت)

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

qui égorge la victime dit : « Ceci est le souper de notre mort. » Chacun mange et dit ensuite : « Qu'Allah ait pitié de notre mort. » Une imprécation usitée chez eux est ainsi conçue : « Dieu fasse qu'à ta mort tu ne trouves personne pour te faire le souper du soir. » Chez les Hamâideh, on conduit jusqu'au tombeau une brebis ou une chèvre qui est immolée sur la tombe ou tout auprès : on la prépare sur place et les assistants la mangent ; mais cela ne constitue pas le sacrifice du *Souper du soir*, qui a lieu à la maison du défunt, la nuit même ; on ne manque pas de dire : « Ceci est le souper de notre mort. »

Eḍ Daḥîéh (الضحية).

Puisque nous parlons des sacrifices pour les morts, il faudrait mentionner ici la Ḍaḥîeh, mais on trouvera des détails dans *RB*. 1901, p. 607-8 ; 1903, p. 249 ; j'ajoute un simple trait. Un Sakhary, fort connu à Mâdabâ, fit, l'année dernière, la Ḍaḥîeh d'usage pour son père défunt. Lorsque la chamelle fut dépecée, prête à être mise dans les grandes marmites pour être cuite, il s'aperçut qu'il n'avait plus d'eau et pria un des assistants, un Charâry, d'aller en chercher à une source voisine. Pour prix de sa peine, ce dernier prit une des pattes de la chamelle, qu'il emporta sans l'avoir fait passer par le feu. La nuit suivante, le mort apparut tout irrité au Sakhary et lui dit : « Tu m'as envoyé une chamelle qui n'a que trois pattes ; le Charâry a emporté celle qui manque ; comment veux-tu que j'accomplisse mon pèlerinage ? » Le pauvre bédouin fut obligé de recommencer sa Ḍaḥîeh, suivant toutes les règles.

Sacrifice de l'aire (ذبيحة البيدر).

La moisson est achevée ; le blé est lié en gerbes, et transporté à l'aire, située sur une légère éminence, exposée au souffle du vent d'ouest ; le propriétaire, avant de commencer le battage, amène, soit au champ où la moisson vient d'être faite, soit à l'aire où le grain va être trié, vanné et mesuré, une belle brebis à laquelle on coupe l'extrémité de l'oreille de manière à ce que le sang tombe à terre, et on dit en même temps :

هذا قطيشة بيدرنا

Ceci est la qaṭicheh de notre aire (1).

La victime est ensuite immolée à la face d'Allah.

(1) قطيشة ne se trouve pas dans le Lisan ; les Arabes le traduisent par le mot « coupure » comme si قطش égalait قطع.

Digitized by Google Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Sacrifice de l'outre (ذبيحة السقا).

Lorsque les premières pluies sont tombées, après sept ou huit longs mois de sécheresse, apportant aux pâturages de la steppe la fraîcheur tant désirée, le désert se couvre d'un vrai manteau de verdure et les troupeaux frustrés si longtemps de leur nourriture peuvent à loisir paître et s'engraisser. Les jeunes agneaux donnent au nomade quelques apparences de bien-être, et un lait abondant et parfumé lui fournit pour quelque temps l'illusion d'une vie agréable. Encore un peu, ce serait le pays ou coulent le lait et le miel. Sur ce plateau de Moab, le nomade obtient un beurre justement célèbre, du mélange de lait de chèvre et de celui de brebis; c'est dans une grande outre que le lait est conservé; c'est dans une outre aussi que le beurre est travaillé. Quelquefois, à la suite d'un revirement brusque de l'atmosphère ou pour une autre cause inconnue, le lait se gâte, le beurre ne se fait pas; le propriétaire de la tente, attribuant ce mécompte, soit au mauvais œil, soit à l'influence néfaste d'un djin irrité, amène une brebis, lui coupe les oreilles, fait couler le sang sur le saqā ou l'outre qui contient le lait, et prononce ces paroles : « Ceci est ta dhabiḥeh, ô un tel, » et il nomme le ouéli à la puissance duquel il s'adresse ordinairement : el Khader, el Khalîl, el Faradj ou tout autre. L'usage est universellement observé; même par les chrétiens.

Sacrifice pour la jument (ذبيحة الفرس).

« Comment s'appelait ton aïeul ? demandai-je un jour à Mohammed edh-Dhiab, frère de Ṭalāl cheihh des Fāiz. — Informe-toi plutôt de l'histoire de ma jument, répondit-il simplement; c'est cela qui nous intéresse, nous bédouins; quant au nom de mon ancêtre, Dieu le sait. » Dans ce mot bref et brutal, Mohammed renfermait toute l'estime du nomade pour la jument qui le porte rapidement à travers la steppe, le dérobe à la poursuite de l'ennemi, fait sa gloire et partage ses exploits. Aussi quelle fierté lorsqu'il peut se vanter, sans mensonge, de posséder la jument la plus agile et la plus forte du campement! Trouvera-t-on étrange que la première introduction sous la tente de ce noble animal soit l'objet d'un acte spécial d'honneur et de réjouissance? Le soir même de son arrivée, une victime est égorgée à la face d'Allah. Le propriétaire prend dans sa main un peu de sang, en asperge la jument, ou bien en met un peu sur la غرة (tache blanche sur le front), ou bien en oint les flancs ou en frotte les pattes. Ces

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

onctions ont pour but d'écarter tout accident de la jument, de lui permettre de prospérer, ou de l'empêcher de nuire à la famille ou au bétail. Lorsque 'Audeh eben Ṣâleḥ, mon guide, acheta sa belle Saqlaouieh, son frère aîné Selmân fit pour elle l'immolation traditionnelle, sans cependant l'oindre de sang, « parce que je suis chrétien latin », me dit-il.

Sacrifice de la pouliche (ذبيحة المهرة).

Lorsque la jument donne naissance à une pouliche, le propriétaire dit aux femmes : « Poussez des cris d'allégresse. » Lui-même, quelques jours après, immole une victime en disant : « Ceci est la victime, à la face d'Allah, pour la pouliche. » Le front et les flancs sont oints du sang de la brebis égorgée.

Sacrifice du gain (ذبيحة الكسب).

Au vaste désert, la razzia, presque en permanence, est soumise à certaines lois qui ne sont pas aisément violées par les Arabes. Parmi ces habitudes, il en est une qui se rapporte au sujet que nous traitons. Lorsqu'une expédition a été couronnée de succès et qu'on ramène du petit bétail ou des chameaux, le chef du ghazou, le 'agîd (عقيد), fait un sacrifice à l'ancêtre de la tribu. Si c'est une brebis qu'il sacrifie, il dit : « Ceci est la dhabîḥeh d'un tel », et il lui ouvre le cou ; s'il immole une chamelle, il dit : « Ceci est le djazour (جزور) d'un tel », et d'un coup de poignard, il transperce la chamelle. Ce sacrifice, au retour d'une expédition, est toujours en l'honneur d'un ancêtre (Cf. *RB*. 1903, p. 263), ou bien d'un homme illustre, guerrier célèbre dans la tribu. Ainsi maintenant, les Ṣᵉkhour immolent souvent à As'ad du clan des Zeben qui se distingua par ses actions d'éclat. Les Chararât sacrifient aussi à Djeraïed qui est mort il n'y a pas longtemps, et qui a rempli le désert du bruit de son nom.

Même dans le cas d'un échec, la dhabîḥeh s'impose parfois à cause d'une promesse faite avant de se mettre en route.

C'est toujours la plus belle chamelle qui est immolée à l'ancêtre, au retour d'un ghazou heureux.

Sacrifice du vœu (ذبيحة النذر).

Lorsque le sacrifice paraît jeter sur toutes choses, au désert, une marque de consécration, il serait étrange de ne pas le rencontrer dans

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

les actes proprement religieux de la vie du bédouin. Si le nomade n'aime pas à se soumettre aux prostrations rituelles des disciples de Mahomet, il ne s'ensuit nullement qu'il soit inaccessible au sentiment religieux. Il serait, je crois, plus exact de dire que le nomade vit sous l'impression constante d'une force supérieure qui l'environne, en proie à une crainte perpétuelle de la colère d'un djin ou d'un ouélī. Il est hors de ce cadre, ce me semble, de traiter le sujet dans toute son extension, d'entrer dans des détails qui demanderaient un article spécial ; dans l'intérêt de la clarté, il est préférable pour le moment de ne parler que d'un seul point de cette vie religieuse bédouine : de la dhabīḥeh ou sacrifice promis par vœu.

Innombrables sont les cas où l'Arabe fait vœu d'immoler une victime! C'est pour réussir dans un voyage ou dans une expédition ; pour guérir d'une maladie, pour échapper à un ennemi ou bien pour le tuer, pour avoir des enfants, pour obtenir leur guérison, pour écarter une épidémie; en un mot, dans toutes les circonstances notables de l'existence, l'Arabe éprouve le besoin de s'assurer la bienveillante protection d'une puissance supérieure, d'un ouélī, d'un fagīr, de l'ancêtre. Pendant que je prenais ces renseignements, au milieu d'une dizaine de bédouins, une vive discussion s'est élevée parmi eux pour savoir si on pouvait faire un vœu à un ouélī étranger à la tribu; les uns affirmaient, les autres niaient, quoique assez faiblement; mais quelqu'un apporta l'exemple d'un Arabe qui avait fait un vœu à un ouélī appartenant à une autre tribu que la sienne (1). Quand l'époque fixée pour exécuter le vœu est arrivée, la personne qui s'est engagée, toujours fidèle à sa promesse, fait l'immolation, offre sa dhabīḥeh à la face d'Allah, ou bien en l'honneur de quelque ouélī. Elle visite le tombeau de quelque saint, si le pèlerinage faisait partie de ses engagements. La victime est alors conduite auprès du tombeau où elle est immolée. J'ai pu constater plusieurs pratiques à ce sujet. Parfois elle est sacrifiée sur une place déterminée devant la porte de la qoubbet ou du sanctuaire, s'il s'en trouve un ; le sang est jeté sur le linteau ou sur les montants de la porte ; citons, par exemple, le sanctuaire du Khader à Kérak (2), celui de Mechhed ʿAlī près de Djaʿfar. Dans cette dernière localité, les agneaux sont sacri-

(1) Le 7 septembre, à Mâdabâ, une femme charâry apporte un peu d'encens au Curé. « J'étais malade, dit-elle, j'ai fait un vœu au maqân en Naṣârat si je guérissais. Je vais mieux ; je viens remplir mon vœu. » Cette bédouine regardait l'église comme le sanctuaire des chrétiens.

(2) Ce sanctuaire parait avoir été à l'origine une église dédiée à la Vierge Marie, comme on peut le déduire d'une peinture qui couvre le fond de l'abside et qui représente la Vierge tenant l'enfant Jésus entre ses bras.

Digitized by Google Original from CORNELL UNIVERSITY

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

fiés dans la cour; quand je l'ai visitée au mois d'août, j'ai constaté un fait qui excitait l'indignation du gardien, homme civilisé. Une large traînée de sang, partant du sommet du mur pour aboutir au linteau de la petite porte d'entrée, toute imprégnée de beurre et d'huile, produisait l'impression d'une longue bande rouge sur un tissu blanc. J'attirai l'attention sur ce fait : « C'est un bédouin, me dit-on, qui a pu se hisser là-haut, lui et son mouton, et qui a immolé sa victime sur le bord de la terrasse. » Ce bédouin devait attacher un prix considérable à son acte; car le mur a une élévation de cinq à six mètres. En d'autres localités, l'opération présente moins de difficultés aux ardents pèlerins. A Ter'in, à l'ouest de Kérak, se trouve le tombeau du cheikh Ia'qoub, la terreur de toute la contrée. La bâtisse rectangulaire, élevée sur les restes du santon, est considérée comme un vaste autel sur lequel est répandu le sang des victimes en abondance. La photographie ci-jointe représente ce monument sur lequel on aperçoit de larges plaques rouges de sang; sur le flanc se voit une légère excavation destinée à recevoir l'encens et les lampes qui sont presque toujours allumées. Aucun habitant des environs n'oserait enfreindre une promesse faite au cheikh Ia'qoub; infailliblement, sa jument crèverait, sa femme mourrait, sa maison s'effondrerait, et lui-même serait frappé d'une maladie terrible, si dans la nuit même, il ne succombait sous les coups du ouéli.



La visite d'un sanctuaire n'est pas toujours incluse dans le vœu de faire une immolation en l'honneur d'un saint; dans ce cas, elle a lieu sous la tente et on dit simplement : « Ceci est la victime d'un tel »; la viande est distribuée aux pauvres.

Sacrifice pour un songe (ذبيحة الحلم).

Poursuivi par la pensée religieuse qui l'inquiète et le chagrine, le

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

bédouin, pendant son sommeil, voit souvent un ouélī qui vient lui demander une victime pour l'honorer ou pour l'apaiser, car il est irrité; on ne sait d'ailleurs pourquoi. A son réveil, le nomade, toujours sous le même empire de la crainte, se hâte de faire la dhabīḥeh exigée.

Sacrifice du rachat (ذبيحة الفداء).

C'est aussi en songe que l'Arabe est invité, le plus souvent, à faire la dhabīḥet el fedu' dont j'ai parlé dans *RB*. 1903, p. 248. Parfois aussi, l'imminence d'une épidémie, du choléra, par exemple, ou d'un malheur général comme la sécheresse, pousse l'Arabe à ce sacrifice, appelé fedou, me dit un bédouin, « parce que le sang et les morceaux de chair au milieu desquels défile toute la famille, chassent le mal ou le djin qui voudrait nuire à la tribu ». Les Haoueïtāt ont eu recours à ce moyen de protection, il y a trois ans, lors du choléra qui les a décimés.

Sacrifice de la satisfaction (ذبيحة ملية).

Lorsque, dans une tribu, le cheikh a fait vœu, à la suite de quelque grande calamité, d'immoler chaque année une victime, sa postérité se croit engagée tout entière et pour toujours. Si c'est l'ancêtre commun qui a fait une semblable promesse, toute la tribu est tenue de se conformer à cet engagement. Sinon les plus grands malheurs sont à redouter. Le cheikh Mousallem à 'Iraq n'omet jamais, chaque année, d'immoler plusieurs moutons au tombeau du cheikh Ia'qoub, à cause d'un vœu fait par un de ses ancêtres; c'est ce qu'on appelle vœu de la satisfaction.

Brebis de la tente (شاه الروق).

Dans l'esprit de l'Arabe, la tribu est sortie d'un seul ancêtre, par voie de descendance rigoureuse : cependant, au désert, une autre porte d'entrée juridique est admise, permettant à un étranger de s'enrôler dans une tribu, de devenir un de ses membres. Voici les conditions de cette affiliation. L'étranger fait une première démarche auprès du cheikh. Celui-ci consulte les principaux de la tribu; et rarement la demande est repoussée. L'étranger égorge alors une brebis (شاه الروق), et invite les principaux Arabes du campement. Après le repas, il jure d'être « l'ennemi des ennemis de la tribu; de poursuivre ceux qu'elle poursuit, de prendre le nom de la tribu, de laisser son héritage dans la tribu, de se marier dans la tribu »; en un mot, il devient arabe de la tribu, de sang et de nom (دموى et سموى.)

Digitized by Google Original from CORNELL UNIVERSITY

L'immolation de la brebis de la tente (شاة الروق) est la consécration de cet acte d'affiliation. Hannah Faraḥ de Mādabā est entré de cette façon chez les 'Azeizāt.

Sacrifice d'une brebis à un mazār (ذبيحة الغنام في المزار).

Quand une épidémie s'abat sur un troupeau, le berger ou le propriétaire le dirige vers le tombeau d'un ouélī, et lui en fait faire le tour; la brebis ou la chèvre qui, la première, s'approche tout près de la tombe ou qui monte dessus, est prise et immolée; car, disent les Arabes, c'est le ouélī qui l'a choisie en l'attirant vers lui; séance tenante on lui coupe les deux oreilles, pour répandre le sang; mais si le campement est éloigné, on la ramène sous la tente pour l'immoler, en disant : « Ceci est ta dhabīḥeh, ô un tel. » Il y un an, un Latin de Mādabā voyait son troupeau dépérir; il l'amène auprès de l'église, le conduit autour du sanctuaire, et le fait passer auprès du tombeau de Dom Manfredi, décédé depuis peu; il ne manqua pas, tout à côté du tombeau, de couper les oreilles à une brebis, qu'il immola aussitôt rentré chez lui.

Sacrifice à Chiḥān.

Avant de terminer, je mentionnerai un dernier sacrifice qui, pour n'être pas d'un usage très répandu, n'en possède pas moins un intérêt spécial.

Les 'Adjeilât sont des chrétiens grecs de Mādabā. Comme tous les habitants de cette localité, ils vivaient jadis à Kérak et faisaient paître leurs troupeaux sur les pentes du Djebel Chiḥân. Lorsque le bétail avait prospéré, et qu'à la fin de la saison aucune brebis ne manquait à l'appel, les 'Adjeilāt se croyant redevables de ce bienfait à la protection de Chiḥān, choisissaient une belle victime, et l'immolaient en son honneur. Les chrétiens et les musulmans de Kérak ont conservé le souvenir de cette pratique. Ce qui est peut-être encore plus caractéristique, c'est la persistance de cet usage chez ces nomades, maintenant fixés à Mādabā : chaque année, ils vont faire un sacrifice à Chiḥan qui garde leurs troupeaux. « Mais Chiḥān est une montagne, répliquais-je à mes interlocuteurs, qui m'affirmaient ce fait avec une certaine insistance. — Tu as raison, répondirent-ils, mais *peut-être* la montagne sert-elle d'habitation à un ouélī qui est honoré par les 'Adjeilât. » D'aucuns prétendent que *Chiḥān* est le nom d'un saint qui ne mangeait que la plante du désert appelée *chīḥ*; c'est de là que lui serait venu son nom. Notons encore le sacrifice pour un *faqīr*

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

vivant, *dhabîḥet el fagîr,* et le sacrifice à certaines sources, réputées salutaires parmi les Arabes, telles que les sources d'eaux thermales; c'est ce que les nomades appellent le *sacrifice du bain* (*dhabîḥet el Hammâm*) (1).

Jérusalem.

Fr. A. Jaussen.

III

LES FORMATIONS PAR ANALOGIE DANS LE VERBE HÉBREU

Dans le dernier numéro des *Beiträge zur Assyriologie* (t. V, cahier 3), un long article de M. Ungnad sur les formations par analogie dans le verbe hébreu. Il ne sera pas inutile d'examiner en détail la discussion du savant auteur, à titre d'information pour les lecteurs de la *Revue biblique,* tout en contestant quelques points, qui ne semblent pas bien déduits, du système de l'auteur, à supposer qu'il faille attribuer à l'analogie une influence aussi considérable.

Laissant de côté les influences purement physiologiques qui ont pu agir sur les transformations de la langue hébraïque — et cette prétérition nous obligerait à elle seule à formuler des réserves sur toute la théorie — M. Ungnad se propose de retrouver les causes d'ordre psychologique qui ont pu contribuer à donner à cette langue son cachet définitif. La principale de ces causes est l'analogie grammaticale. C'est cette analogie qui permet d'établir entre les mots une proportion et de dégager ainsi la loi qui a présidé à leur formation. Soit, par exemple, en allemand, une proportion ainsi conçue : $\frac{trage}{trug} = \frac{frage}{x}$, l'on aura $x = frug$. C'est une formation analogique. Ce principe éclaire toute la discussion de M. Ungnad. Un premier chapitre est consacré aux éléments qui s'ajoutent avant ou après le verbe dans la conjugaison. Et d'abord les désignations personnelles, c'est-à-dire les préfixes ou suffixes qui servent à spécifier la personne. Le parfait = *nomen actoris* + *pronomen.* Les troisièmes personnes (masculin et féminin, singulier et pluriel) sont le nom pur et simple, les formes primitives étant *qaṭala, qaṭalat* pour le singulier, *qaṭalû, qaṭalâ* pour le pluriel. Ces formes deviennent en hébreu *qâṭal, qâṭ'lâ* et au pl. *qâṭ'lû* pour les

(1) Cf. *RB.* 1903, p. 271.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

deux genres. Pour obtenir les autres personnes, il suffira d'ajouter au nom les pronoms personnels. L'on a comme pronoms de la deuxième personne les formes *an-tā, an-tī, an-tumū, an-tinnā :* le premier élément *an* est purement démonstratif. Nous obtenons *qāṭal-tā* pour 2^me^ p. s. m. et *qāṭal-t(ī)* pour 2^me^ p. s. f. Mais pourquoi la 2^me^ p. m. pl. *qeṭaltěm?* Les grammairiens l'expliquent généralement par une déformation de *qāṭal-tum*. Selon Ungnad, il y a formation analogique sur la 2^me^ p. du pluriel féminin : la forme *qaṭal-tinnā* devenant *qeṭal-těn*, la forme masculine *qaṭal-tumū* en subit le contre-coup et devient *qeṭal-těm*. Naturellement la forme de la 1^re^ p. du singulier est analogique aussi : *qāṭal-tī* sur le modèle de *qāṭal-tā*, la voyelle *ī* étant due à l'influence du suffixe de la 1^re^ personne *ī* et *nī*. Pour la 1^re^ p. du pluriel le pronom arabe *naḥnū* donne l'origine du *nū* final de *qāṭal-nū*. La question de l'imparfait est beaucoup plus compliquée que celle du parfait. Avec Barth, l'auteur reconnaît que le préfixe de la 3^me^ personne était *ji* pour le verbe intransitif et *ja* pour le verbe transitif. Finalement fusion des deux : en arabe *jaqtulu*, en hébreu *jiqṭol*. Pour les premières personnes, le singulier *a* serait emprunté au pronom primitif *(an)-ā-ku*, tandis que le pluriel *na* proviendrait de *naḥnū :* au lieu donc de mettre en œuvre le dernier élément du pronom comme pour le parfait, ce serait au premier élément que l'imparfait aurait eu recours. Mais remarquons que l'hébreu *niqṭol* est en parfait accord avec l'assyrien *nikšud*. En assyrien le suffixe de la 1^re^ personne du pluriel est *ni* après les noms (rarement *nu*); à l'état absolu nous avons (*a*)-*ni-ni* et (*a*)-*ni-nu*. Ne serait-ce pas cet élément *ni* qui se retrouve dans *niqṭol, nikšud?* La formation analogique serait celle de l'arabe *naqtulu* (comme *iaqtulu,* etc...); l'assyrien *nikšud* (cf. prés. *nikašad*) ne peut avoir été obtenu par analogie : la forme eût été *nakšud,* comme *takšud, akšud,* etc...

Pour la 2^me^ p. m. c'est encore l'élément *ta* du pronom 2^me^ p. qui intervient; mais de même que l'on a *jiqṭol* en hébreu et *jaqtulu* en arabe, de même l'on a *tiqṭol* et *taqtulu;* au pluriel on s'est contenté, en hébreu, de donner la terminaison *ū* comme au parfait : $\frac{q\bar{a}\d{t}al}{q\bar{a}\d{t}el\bar{u}} = \frac{ji q\d{t}ol}{jiq\d{t}el\bar{u}} = \frac{tiq\d{t}ol}{tiq\d{t}el\bar{u}}$. Quant au féminin pluriel, il est clair que *tiqṭolnā* pour *jiqṭolnā* à la 3^me^ p. est une formation analogique sur la 2^me^ p. *tiqṭolnā*. La terminaison *nā* caractéristique du féminin a son pendant en arabe dans *jaqtulna, taqtulna*. Il n'est pas nécessaire d'insister sur le rapport qui existe entre l'impératif et l'imparfait, le premier n'étant que la forme abrégée du second.

Après avoir étudié dans leurs éléments constitutifs les deux temps

Digitized by Google Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

de la conjugaison hébraïque, Ungnad passe aux formes distinctes du qal, qui sont obtenues par la préfixation des trois éléments *ha* (hifil), *ta* (hithpael), *na* (nifal). Le premier préfixe *ha* qui donne le sens causatif ne peut être rapproché, pour la phonétique, de la formation en *ša* qui caractérise le causatif assyrien. Ce sont deux formations absolument distinctes; la preuve en est que nous les retrouvons côte à côte dans le syriaque; si l'une avait succédé à l'autre, elle l'eût nécessairement supplantée. Lorsque l'un de ces préfixes *ta*, *na, ha,* affecte le parfait, il fait tomber la voyelle de la première syllabe : *ta-qaṭal* devient *taqṭal*, etc... Mais l'hébreu a, pour la forme en *ta,* un redoublement de la 2me radicale; donc *ta-qattal*. L'imparfait étant préfixé en *ji* nous obtenons la forme *jitqaṭṭel;* celle-ci réagit sur le parfait qui devient *itqaṭṭel* avec une voyelle prosthétique, laquelle ayant besoin d'un porteur, prend de préférence la lettre *h* par analogie avec l'hifil. Finalement on obtient le parfait *hitqaṭṭel*. Le procédé est donc des plus compliqués : une analogie avec l'imparfait, une analogie avec l'hifil aboutiraient au parfait de l'hithpael. Quant au nifal, la vocalisation *i* du préfixe serait due à l'analogie avec l'hifil et l'hithpael; la forme primitive était *naqtal*. Et, en effet, le permansif assyrien a la forme *nakšud,* l'impératif la forme *nakšid*.

La vocalisation des consonnes radicales du verbe à la forme qal et dans les formes dérivées, tel est l'objet du deuxième chapitre. Et d'abord le parfait qal. L'auteur n'insiste pas sur les différenciations des *qatala, qatila, qatula*. Ce problème a été traité tout au long dans l'*Uebersicht* de P. de Lagarde. Pourquoi *qatila* s'est-il le plus souvent transformé en *qatala?* La meilleure réponse est sans doute celle de Philippi qui reconnaît l'influence de la 2me personne. Dans une syllabe doublement fermée, par exemple dans la 2me syllabe de *kābidtā,* la voyelle *i* se transformait en *a,* d'où *kābadtā*. L'on avait alors la proportion $\frac{q\bar{a}talt\bar{a}}{q\bar{a}tal} = \frac{k\bar{a}badt\bar{a}}{x}$, d'où l'on tirait $x = k\bar{a}bad$. L'imparfait prend une voyelle différente du parfait et trois règles peuvent donner raison des particularités de cette vocalisation : 1°) Étant donné le grand nombre d'imparfaits en *u;* il est à croire qu'il a pu y avoir passage de la voyelle *i* ou *a* à la voyelle *u;* 2°) Là où il y a accord de vocalisation entre le parfait et l'imparfait, c'est à l'analogie qu'il revient d'expliquer cette conformité, qu'il y ait eu action du parfait sur l'imparfait ou *vice versa;* 3° La gutturale a pour résultat de remplacer les voyelles *i* ou *u* par *a*. L'impératif vocalise sa syllabe finale comme l'imparfait. Mais comment expliquer l'*i* des impératifs *qiṭlī, qiṭlū?* Selon Barth, il y a encore ici une formation analogique sur les verbes

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

qui avaient primitivement leur impératif en *i*. Ungnad y verrait plutôt une dissimilation destinée à éviter le mauvais effet produit par le contact de deux voyelles sourdes dans *qutlī* et *qutlū*. Une autre explication semble plus sûre. L'arabe distingue seulement deux voyelles dans la première syllabe de l'impératif : *uqtul, iqtil* et *iqtal*. Il y a donc eu formation analogique de *aqtal* sur le modèle *iqtil* pour aboutir à *iqtal*. Or en hébreu, tandis que les noms ségolés de la forme *quṭl* font *ŏ* et quelquefois *u* dans les formes à suffixe, il arrive que les *qiṭl* et les *qaṭl* s'accordent très souvent pour prendre la même voyelle *i* : cf. Olshausen, *Lehrbuch der hebräischen Sprache*, p. 258. Il y a donc une tendance à remplacer *ă* par *i* dans la syllabe fermée, tandis que *u* devient *ŏ*. Deux types d'impératifs sont ainsi fixés pour la 2me p. du f. s. et la 2me p. du m. pl. : *qiṭlī* et *qoṭlī, qiṭlū* et *qoṭlū*. Or précisément l'on retrouve la double forme : *qoṭlī* n'a pas disparu puisque nous avons מָלְכִי, עָלְזִי, קָרְחִי (Cf. Olshausen, *op. laud.*, p. 488) et *qoṭlū* a encore deux représentants dans חָרְבוּ de Jér. II, 12, et מָשְׁכוּ d'Ez. XXXII, 20. Partout ailleurs *qiṭlī* et *qitlū* se sont substitués à *qoṭlī* ou *qoṭlū*, peut-être par influence de la voyelle *ī* du féminin et l'analogie avec la forme *qiṭlī* adoptée pour tous les autres impératifs tant dérivés d'un imparfait à voyelle *a* que d'un imparfait à voyelle *i*. Quant à la 2me p. du pl. f., elle est purement et simplement calquée sur l'imparfait avec disparition du pronom préfixe. Au moment de passer à la vocalisation des formes dérivées, Ungnad expose une intéressante théorie sur le processus suivi dans le développement du verbe sémitique. Deux concepts différencient l'expression : idée d'une simple *énonciation*, idée d'une *invitation* ou d'un *ordre*. C'est ainsi que *qaṭal* simple énonciation s'oppose à *quṭul* (cf. l'impératif assyrien *kušud*) et *qiṭil* qui expriment des ordres. La forme *qaṭal* considérée comme *nomen agentis* se développe de deux façons : en *qaṭal-tā* ou en *tā-qaṭal* suivant que le pronom est placé après ou avant le *nomen agentis*. La première forme est le parfait. La seconde est l'imparfait conservé dans le présent assyrien *takašad*. C'est là une excellente explication de cette forme propre à l'assyrien et qui se retrouve peut-être dans la forme *jeqatel* de l'éthiopien. A côté de ce développement du parfait se produit un développement de l'impératif *quṭul,* qui aboutit au jussif *jaqṭul*. Mais l'imparfait *ja-qaṭal* devenu *jaqṭal* se voit peu à peu évincé par *jaqṭul* qui en remplit les fonctions. Il en résulte que le parfait *qaṭal-tā* diffère par sa voyelle non plus seulement de l'impératif *quṭul* mais aussi de l'imparfait (autrefois jussif) *jaqṭul*. Dans les formes dérivées de qal, la grande règle sera donc de différencier le parfait de l'imparfait. Au piel nous avons comme forme primitive du parfait *qaṭṭal* (cf.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

encore l'arabe *qattala*); l'impératif est *qaṭṭil* avec une voyelle différente; il devient en hébreu *qaṭṭel*. L'imparfait dérivant, selon la théorie, de cet impératif sera *jeqaṭṭel*. Mais alors le parfait subit en hébreu l'influence de cet imparfait et devient par analogie *qaṭṭel*. Finalement celui-ci se transforme en *qiṭṭel*. Ungnad n'ose se prononcer sur la cause qui amène l'*i* de la première syllabe. Nous avons constaté plus haut cette tendance évidente en hébreu de remplacer *ă* par *i* dans la syllabe fermée non tonale. Il n'est donc pas nécessaire de recourir à une analogie avec l'hifil ou l'hithpael. Les lois qui ont présidé à la formation du piel se retrouvent naturellement à la forme qui en dérive, l'hithpael. Ici le parfait a conservé *qaṭṭel* pour éviter le choc malencontreux des deux voyelles *i* dans les deux syllabes du début, le nifal présente lui aussi l'opposition de voyelles entre le parfait *niqṭal* et l'impératif suivi par l'imparfait *iqqaṭel*. Dans la vocalisation de l'hifil, l'auteur se range à l'avis de Bickell et de Stade qui voient dans l'allongement de l'*i* de la seconde syllabe (*hiqṭīl*) une formation par analogie sur l'imparfait des verbes concaves *jāqīm*. Mais cette induction d'une forme spéciale, et après tout d'une exception, à la forme universellement adoptée semble sujette à caution. Il est clair que la voyelle *ī* du parfait dans *hiqṭīl, hiqṭīlā, hiqṭīlū* ne provient pas de l'allongement d'un *i* primitif, puisque l'on a aux secondes personnes *hiqṭaltā*, etc... On peut la considérer comme provenant d'une analogie avec l'imparfait *jaqṭīl*. Ici la voyelle *ī* se retrouve à toutes les personnes, elle se transforme en *ē* dans la voyelle fermée tonale des 2^me^ et 3^me^ p. f. pl. Le jussif est *jaqṭēl*. S'il faut, comme l'admet Ungnad (cf. sup.), supposer une compénétration du jussif et de l'imparfait et les faire dériver tous deux de l'impératif, l'on sera porté à chercher dans l'impératif *haqṭēl* la première transformation de l'état primitif. Or la voyelle de la seconde syllabe, *ē*, dans une syllabe fermée tonale, peut provenir de *ĭ* primitif (Cf. Stade, *Lehrbuch der hebräischen Grammatik*, § 90, 1). La forme était donc *haqṭil* et ainsi nous rejoignons la quatrième forme arabe (correspondante à l'hifil hébreu) qui fait son impératif en *'aqtil*. Nous venons de voir comment *haqṭēl* dérivait de *haqṭīl*. Le jussif *jaqṭēl* se rattachait sans difficulté à *haqṭēl*, tandis que l'imparfait *jaqṭīl* se rattachait à *haqṭil*, probablement par analogie avec la 2^me^ p. du féminin singulier et du masculin pluriel *haqṭīlā, haqṭīlū*. Nous obtenons ainsi l'explication de la voyelle *ī* à l'imparfait et par lui aux 3^mes^ personnes du parfait.

Un troisième chapitre traite très rapidement du verbe accompagné de suffixes. L'auteur admet que primitivement l'hébreu comme l'a-

Digitized by Google Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146 Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

rabe avait à la 3^{me} p. m. s. du parfait la terminaison *a*. La forme primitive étant donc *qatala,* les pronoms suffixes pourront s'y accoler sans nécessiter l'adjonction d'une voyelle de secours. Il y a certainement une malencontreuse faute d'impression dans la proposition qui dit que cette voyelle *a* s'est maintenue devant les suffixes et s'est allongée en *ā* devant *nī*. C'est *nū* que l'auteur a voulu dire et qu'il faut rectifier ; l'on a *qeṭālanī, qeṭālanū*. Une formation analogique est celle de la 2^{me} p. m. s. suivie du suffixe de la 1re p. s. : au lieu d'avoir *qeṭaltā-nī,* l'on a *qeṭalta-nī,* exactement comme *qeṭālanī*. La règle énoncée par Barth sur la composition du nom avec les suffixes trouve son application dans la composition du verbe avec les mêmes suffixes : le ton se transporte sur la voyelle finale du verbe, d'où chute de la voyelle du suffixe; si cette voyelle était *ā*, la voyelle finale du verbe devenait *ā,* si cette voyelle était *ī* la voyelle finale du verbe devenait *ē*, par suite de l'*umlaut*. Donc quand le suffixe est celui de la 3^{me} p. du féminin *hā*, l'on a d'abord *qaṭala-hā,* puis, en vertu de la règle, *qaṭalāh,* finalement *qeṭālāh*. Quand le suffixe est celui de la 2^{me} p. du féminin, *kī,* l'on a d'abord *qaṭala-kī,* puis, en vertu de la règle, *qaṭalēk,* finalement *qeṭalēk*. Quant au suffixe de la 3^{me} p. m. s. *hū,* il se contracte avec la voyelle finale du verbe : *a* + *hū* = *a* + *ū* = *ô;* ce qui explique la forme *qeṭālō*. Un suffixe échappe à la règle commune, c'est celui de la 2^{me} p. m. s. *kā;* au lieu de *qetālāk* nous avons *qeṭāl*(*e*)*kā*. Il y a eu simplement juxtaposition du verbe à sa forme définitive *qaṭal* et du pronom suffixe *kā;* la syllabe accentuée étant la seconde, on avait *qaṭālkā* dans lequel la voyelle *ā* exigeait une syllabe ouverte, par suite *qatāl*(*e*)*ka* et finalement *qeṭāl*(*e*)*kā*. Cette explication semble plus admissible qu'une formation analogique d'après le type *bikā* (préposition + suffixe) suggérée par Barth, ou même d'après le type nominal comme le voudrait Ungnad. L'arabe a la forme toute simple *qatalaka;* le piel hébreu s'est contenté d'adoucir la voyelle *ē* de la seconde syllabe pour aboutir à la forme *qiṭṭĕlkā*. Il est certain que les suffixes du pluriel de la 3^{me} personne, *m* et *n,* rappellent les formes complètes *hem* (de *humū*) et *hen* (de *hinnā*). Mais comment expliquer les formes *qeṭālām* et *qeṭālān* de la 3^{me} p. m. s. du parfait? Ungnad ne donne pas d'explication; Stade (*op. laud.*, § 99, 3 et § 113, 4) explique la terminaison *ām* et *ān* par une contraction de *a* + *him* et *a* + *hin*. Mais l'on voit qu'à toutes les autres personnes, la terminaison s'est réduite simplement à *m* et *n* (*qeṭaltīm*, *qeṭalatām*, *qeṭālūm,* etc...); or, pour la 1re p. du singulier le fait était inévitable : *qeṭaltī* + *him* = *qeṭaltīm*. On peut donc supposer que c'est par ana-

Digitized by Google Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146 Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

logie sur cette personne que s'est produite la composition des autres personnes avec les suffixes de la 3^{me} p. du pluriel. On devait avoir *qaṭala-m, qaṭala-n* pour la 3^{me} p. m. s. La dernière syllabe étant accentuée on obtenait les formes *qeṭālām* (cf. *netānām*) et *qeṭālān*. Une seule forme reste anormale, c'est la 2^{me} p. du pluriel qui donne *qeṭaltūm* et *qeṭaltūn*. Nous avons vu plus haut que par analogie avec *qaṭal, qaṭelū,* l'on avait eu à l'imparfait *tiqṭol, tiqṭelū,* dans lequel *ū* est considéré comme une terminaison plurielle. Le même cas se représente ici : de même que l'on avait la 3^{me} personne du pluriel *qeṭālū-m,* l'on forma la 2^{me} personne *qeṭaltū-m*. Quant à la 3^{me} p. du f. s., elle reprend devant les suffixes sa forme primitive *qaṭalat* (cf. l'arabe *qatalat*), ce qui lui permet de s'adapter aisément aux suffixes commençant par une consonne : *qeṭālatnī,* etc..., tout en s'assimilant avec la consonne *h* qui commence le suffixe de la 3^{me} p. m. *hū,* d'où *qeṭālattū*. Et ceci confirme le mode que nous avons suggéré plus haut pour l'apposition des suffixes pluriels de la 3^{me} personne au parfait. Si *qeṭālām* provenait de *qaṭala* + *him* ou *hem,* nous aurions à la 3^{me} p. f. s. *qeṭālattām* (assimilation de *h*) et non simplement *qeṭālātam*. Il y a eu addition de *m* (au féminin *n*), et, comme la forme finissait sur une consonne, l'apposition d'une voyelle de secours destinée à permettre la prononciation; la voyelle *a* est choisie par analogie avec les formes de la 3^{me} et de la 2^{me} p. m. s. C'est encore une analogie avec la 3^{me} p. m. s. qui explique la forme *qeṭālātĕk* au lieu de *qeṭālat-kī* dans le cas d'un suffixe 2^{me} p. f.; le ton étant sur la pénultième de *qeṭālātĕk,* l'on ne pouvait avoir la voyelle *ē* à la dernière syllabe, comme dans la forme *qeṭālēk*.

Pour l'imparfait, la particularité principale de l'adjonction des suffixes est le choix de *ē* comme voyelle de liaison entre le suffixe et la forme finissant par une consonne : *e. g. iqṭelēnī*. Ungnad adopte la théorie de Barth et Prætorius qui tous deux voient dans ce fait une formation analogique sur les verbes à 3^{me} rad. *j*. C'est le même procédé qui expliquait plus haut la voyelle *ī* de l'hifil par une analogie avec les verbes concaves. Voyons si ce passage d'une exception à la loi générale n'est pas aussi dangereux dans ce dernier cas que dans le premier. Remarquons tout d'abord que les suffixes de la 2^{me} p. m. s. et les suffixes de la 2^{me} p. pl. ne prennent pas la voyelle *ē*. Les formes *jiqṭol-ka, jiqṭol-kem, jiqṭol-ken,* sont la simple juxtaposition du verbe et du suffixe. Nous avons vu plus haut que le suffixe de la 2^{me} p. m. s. se comportait de la même façon après la 3^{me} p. m. s. du parfait. Ce qui revenait à dire que ce suffixe ne tenait pas compte de la voyelle finale du parfait *qaṭala*. Le même fait, à l'imparfait, semble supposer

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

la même cause : il en résulterait que le suffixe de la 2me p. m. s. (ainsi que les suffixes de la 2me p. pl.) ne tient pas compte de la voyelle finale de l'imparfait primitif. Or Ungnad lui-même avoue qu'il y a maintes raisons de croire que l'imparfait avait primitivement une voyelle finale aussi bien que le parfait (p. 257, n.**). L'éthiopien a même encore cette voyelle finale devant les suffixes de l'imparfait indicatif : c'est, comme pour le parfait, la voyelle *a*. Et de même, à l'imparfait syriaque, la présence d'une voyelle primitive à la 3me p. m. s. se fait encore sentir devant les suffixes : cf. la voyelle *a* devant les suffixes de la 1re p. s. et pl., la voyelle *ā* (= *a* + *a*) devant le suffixe de la 2me p. m. s.

Et ainsi nous avons l'explication de la forme hébraïque *jiqṭelēk* (devant le suffixe 2me p. f. s.) qui a subi le même traitement que le parfait *qeṭālēk* (cf. sup.). Avec les suffixes de la 3me p. du pluriel nous obtenons *jiqṭola-hem, jiqṭola-hen* qui donnent *jiqṭelēm, jiqṭelēn*. Stade fait remarquer (*op. laud.*, § 108) que la voyelle *i* dans une syllabe finale peut agir sur la voyelle *a* qui précède et produire ainsi une diphtongue *ai* = *ē* (הֵקִים pour *haqim*, etc...). Peut-être cette loi a-t-elle agi devant le suffixe de la 1re p. du singulier, d'où *jiqṭola* + *nī* = *jiqtelēni*. L'on comprend alors que par analogie cette voyelle *ē* se soit conservée devant les suffixes de la 3me p. m. s. et de la 1re p. du pluriel. Le suffixe de la 3me p. f. s. donnait *jiqṭola* + *hā* = *jiqṭelāh* tout à fait régulier (cf. le parfait *qeṭālāh*). Il n'est donc pas nécessaire de recourir à une formation analogique d'après les verbes à troisième *j* pour expliquer la façon dont le suffixe se joint à l'imparfait. Nous avons vu la raison d'être des ressemblances et des différences qui existent sur ce point entre le parfait et l'imparfait. Pour l'impératif, la plupart des formes s'expliquent par analogie avec l'imparfait (*qoṭlēnī, qoṭlēnū*, etc...). Mais les autres formes, comme *qotlī* (suff. 1re p. s.), *qoṭlekā, qotlekĕm, qoṭlām* sont tout simplement des formations nominales de la forme *quṭl* (cf. אָזְנַי, אָזְנְךָ etc...). Nous avons ainsi le principe de l'opposition entre *qoṭlō* et *qoṭlēhū, qoṭlekem* et *qetolkem*, etc...

Restent à étudier l'influence de l'analogie dans les verbes faibles. C'est l'objet du quatrième et dernier chapitre. Un très court paragraphe est consacré aux verbes פ״ן. La seule formation analogique serait l'impératif *gaš* (de נגשׁ) : l'on aurait la proportion $\frac{\textit{jiqtōl}}{\textit{q(e)tōl}} = \frac{\textit{jiggaš}}{\textit{gaš}}$, c'est-à-dire que de même que l'on ramène *q(e)tōl* à *jiqṭōl* par la suppression du préfixe *ji*, de même on aurait eu *ggaš* (de *jiggaš*) et naturellement *gaš*. Mais la facilité que possède la lettre *n* à s'assimiler

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Digitized by Google
Original from
CORNELL UNIVERSITY

aux consonnes suivantes, dans les langues nord-sémitiques et même en assyrien, prouve assez son inconsistance. Une consonne aussi faible devait nécessairement tomber dans une forme comme *n(e)gaš* où elle était purement soutenue par le ševa. Il est impossible en assyrien d'admettre une analogie sur le prétérit, puisque l'on a *uṣur, idin* qui sont évidemment dus à *nuṣur, nidin* (cf. *kušud*, etc...). C'est la loi des consonnes faibles : cf. שֵׁב de ישב et, en assyrien, *šib* de *ašābu*. L'on voit que l'analogie des פ״ן et des פ״י à l'impératif est la même pour l'hébreu et l'assyrien; la même cause explique le même résultat dans les deux langues. Pour expliquer la confusion des פ״י et des פ״ו en hébreu, Ungnad recourt encore à l'analogie; les verbes פ״ו faisaient à l'imparfait *jiwraš* (intransitif : cf. sup. le rôle du préfixe *ji* au lieu de *ja*) qui devenait *jīraš* et par conséquent se confondait avec l'imparfait des פ״י *jībaš*. D'où la proportion $\frac{jībaš}{jabiša} = \frac{jīraš}{jariša}$, et par conséquent l'identité au parfait des פ״י et des פ״ו (p. 241 s.). Par contre c'est le nifal d'un פ״ו qui se retrouve dans *nōʼaš* dont le qal devait être un פ״י d'après l'arabe *jaʼisa*. Tout à fait caractéristiques l'hifil הוֹדִיעַ, l'hithpael הִתְוַדַּע, le nifal נוֹדַע du verbe ידע qui est certainement un פ״י primitif comme le prouve l'assyrien *idū*. L'analogie avec les פ״ו ne pouvait être plus complète. Mais Ungnad se refuse à voir dans *jēlēd* une formation analogique d'après les פ״י. Il s'en tient à l'explication de Philippi qui y voit un dérivé de *jalid* par l'intermédiaire de *jilid*. Peut-être faudrait-il voir ici une autre loi phonétique. En assyrien nous avons par exemple *ušēšib* pour *ušāšib* à cause de la voyelle *i* de la dernière syllabe (cf. Delitzsch, *Ass. gr.*, § 32, β) (1); en hébreu nous aurions eu *jawlid, jālid, jēlēd*. Nous avons vu plus haut comment expliquer l'impératif des פ״י et פ״ו qui perdent leur première consonne. Les verbes à troisième *j* ou *w* se sont réduits à une seule forme en hébreu : *gālā*. La forme *gāletā* à la 3me p. f. s. s'explique par analogie avec les verbes forts. La forme *galawat* ou *galajat* s'était réduite à *gālāt* (cf. l'arabe), on ajouta encore la terminaison féminine et l'on aboutit à *gāletā* forme féminine d'un verbe *glt*. Mais comment expliquer les autres personnes : *gālītā, gālīt*, etc... D'après Ungnad ce serait la 3me p. du pluriel qui aurait imposé ici l'analogie : l'on avait *galajū* (forme transitive) et *galijū* (forme intransitive). Étant donnée la terminaison plurielle ordinaire *ū*, la forme *galajū* donna *gālū* au lieu de *gālō* ($a + ū = ō$), et, de même, *galijū* aboutissait à *gālū*. La

(1) Cette transformation se trouve déjà dans les textes du temps de Hammourabi : cf. *u-še-ši-ib* dans King, n° 57, l. 35 et n° 95, l. 40.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

forme transitive se modelait donc sur l'intransitive (à voyelle *i*), il en fut de même pour les autres personnes *gālītā*, etc... Ici encore l'explication d'Ungnad paraîtra tout à fait compliquée; car il est probable qu'on ne distinguait plus dans *gālū* la double provenance possible du mot et l'on a pu traiter le verbe comme un verbe à troisième radicale *h* : *gālehū* = *gālu*. Nous avons vu plus haut comment les פ״ו s'étaient assimilés aux פ״י (יָשַׁב pour וָשַׁב). Il a pu y avoir une assimilation semblable des ל״ו aux ל״י. Et, en effet, nous avons au nifal la double forme *niglêtā* et *niglītā*, de même au piel *gillêtā* et *gillītā*, à l'hifil *higlêtā* et *higlītā*. La première de ces formes (avec *ê* = ֵי) provient de la diphtongue *aj*. Il n'y a donc pas de doute sur la supplantation des ל״ו par les ל״י. La forme de la 2me p. m. s. serait donc *galajtā*. Stade (*op. laud.*, § 100) admet un passage de *galajtā*, devenu *gālêtā*, à *gālītā*. Il est préférable d'admettre une influence de la consonne finale *j* sur la voyelle qui précède : l'on aurait choisi de préférence *i* pour cette voyelle. L'on a alors la forme *gālītā* obtenue directement comme l'arabe *radīta* des verbes défectifs de la 4me classe. Naturellement les autres personnes *gālīt, gālītī, gālītĕm, gālītĕn, gālīnū* suivent le même procédé. Par analogie, les autres formes verbales, nifal, piel, etc... ont, à côté de leur forme régulière *niglêtā*, etc... une autre forme *niglītā*, etc... Pour l'imparfait, Ungnad se range à l'avis de Barth qui voit dans יִגְלֶה l'aboutissant d'une forme *jiglij* (cf. le participe présent גֹּלֶה de *gālij*). Mais l'impératif est en *ê* (גְּלֵה) et il existe un jussif en ê, *jiglê*. Il nous semble que pour expliquer cette différence entre l'imparfait et le jussif (impératif) il nous faut recourir à un double imparfait primitif *jiglaj* et *jiglij*. En arabe nous avons deux imparfaits distincts pour les verbes à 3me *j* : *jarmī* et *jardaj*. En assyrien deux parfaits : *ibni* et *ibnā*. L'hébreu a donc pu avoir *jiglaj* et *jiglij*. Le premier devenait *jiglê* (jussif et impératif), le second se réduisait, suivant la règle de Barth, à יִגְלֶה (imparfait); les formes dérivées (nifal, etc...) subissaient l'analogie du Qal.

A côté des ל״ה se placent les ל״א. Un certain nombre de formes communes : *māṣā* (*gālā*) (1), *nimṣā* (*niglā*, nifal), etc... rapprochent trop les deux classes de verbes pour qu'il n'y ait pas de formations par analogie. Telles les formes comme la 2me et 3me p. f. pl. de l'imparfait, *timṣénā*, la 2me p. f. pl. de l'impératif, *mesénā*. Cette explication nous semble plus sûre que la seconde proposée par Ungnad : analogie avec le piel *temaṣṣénā*. Une double explication est également possible pour le nifal *nimṣétā, nimsét, nimsétī*, etc..., pour l'hifil

1) Ici encore une faute d'impression fait de *māṣā* une 3me p. s. f. au lieu de 3me p. s. m.

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

himṣéta etc... : ou bien analogie avec ל״ה, ou bien analogie avec le piel *miṣṣétī* (de *miṣṣētī,* de *miṣṣi'tī*). Ici encore Ungnad trouve plus de vraisemblance à la seconde hypothèse. Il est curieux cependant que l'assyrien a confondu les ל״ה et ל״א (cf. les paradigmes de *maṣū* (מצא) et *banū* (בנה) dans Delitzsch, *Ass. gr.*). La même tendance a dû se manifester chez les Hébreux et aboutir aux confusions de formes que nous avons signalées.

Deux catégories de verbes restent à examiner, ce sont les ע״ע et les verbes concaves. Knudtzon voulait voir dans les formes bizarres *sabbōtā,* etc..., des ע״ע un reste de la forme assyrienne *kašdāta* au permansif. Après Philippi, Ungnad y reconnaît bien plutôt une analogie avec les verbes à 3ᵉ *w,* ce qui explique aussi l'imparfait *tesubbênā* et trouve son pendant en arabe vulgaire dans les formes *marrēt,* etc..., où la voyelle *ē* est due à une diphtongue *aj* (cf. Wahrmund, *Praktisches Handbuch der neu-arabischen Sprache,* 3ᵉ éd., p. 82). Quant à l'imparfait *jissob,* Ungnad n'ose se prononcer sur son origine : ou bien analogie avec les פ״ן (Haupt), ou bien formes araméisantes, ou enfin nécessité de conserver la voyelle *i* du préfixe dans une forme comme *jidalla.* La dernière de ces hypothèses semble superflue; car, comme le reconnaît Ungnad lui-même, il y avait un autre moyen de conserver le son *i* dans la première syllabe, c'était l'allongement en *ē.* Et c'est précisément à ce dernier procédé que l'on recourt dans des formes comme *jēmar, jēqal;* il était donc inutile d'imaginer une autre forme *jissob,* dans le but d'arriver au même résultat. Au contraire l'analogie avec les פ״ן se soutient très bien : l'hifil *jassēb* est le même que le jussif *jaggeš,* l'hofal *jussab* équivaut à *juggaš,* rien d'étonnant à ce que l'on ait *jissob* sur le même pied que *jiggaš.* Pour la forme *sōbēb* (pāël), la meilleure explication nous semble encore celle de Barth qui y voit une analogie avec les verbes ע״י : *qōmēm* (de *qawmima*). Au parfait 3ᵉ p. m. s. des verbes concaves, trois formes sont en présence : *qām, qēm, qōm.* Ungnad y voit des formations analogiques sur les autres personnes du parfait. On avait la proportion suivante :

$$\frac{Q\bar{a}\d{t}al\text{-}t\bar{a}}{q\bar{a}tal} = \frac{qam\text{-}t\bar{a}}{x} = \frac{mit\text{-}t\bar{a}}{y} = \frac{bu\check{s}\text{-}t\bar{a}}{z},$$ d'où l'on tirait $x = qam$

(puis *qām*), y = *mit* (puis *mēt*), z = *buš* (d'où *bōš*). Le procédé semble par trop artificiel. Les trois formes s'expliquent bien plus simplement si l'on admet que les demi-consonnes *w* et *j* ont été traitées comme lettres tout à fait faibles. En assyrien nous avons la règle suivante : « Entre deux voyelles, les semi-voyelles ', *i, w* simples ou redoublées, tombent, et les deux voyelles se contractent..... » (Scheil et Fossey,

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Digitized by Google Original from CORNELL UNIVERSITY

Grammaire assyrienne, § 57). Transportons cette règle dans les ע״ו : nous avons alors *qa(w)ama, qa(w)ima, qa(w)uma*, qui deviennent *qāma, qēma*, et *qōma*. Ainsi s'expliquent les formes hébraïques *qām, mēt, bōš;* et de même l'assyrien *kān, kēn* (permansif de כון). A l'imparfait les formes sont régulières. Les 2ᵉ et 3ᵉ p. pl. f., תְּקוּמֶינָה s'expliquent par analogie avec les verbes à 3ᵉ *j* (*vid. sup.*). Au parfait du nifal, l'introduction de la voyelle *ō* (entre le verbe et les déterminatifs pronominaux) aurait été nécessitée pour le maintien de la voyelle longue : l'on avait à la 3ᵉ p. s. m. *nāqōm*, donc à la 2ᵉ p. s. m. *nāqōm-tā* qui devenait *nāqamtā* (par l'intermédiaire de *nāqāmtā*); pour éviter la disparition de la longue on écrivit *neqōmōtā*, puis par dissimilation, pour éviter la rencontre des deux *ō*, *neqūmōtā*. Peut-être vaudrait-il mieux rattacher la présence de la voyelle *ū* à une analogie quelconque avec l'imparfait qal *jāqūm*, etc... L'on trouve, en effet, la succession des deux *ō* à la 2ᵉ p. pl. m. : cf. נְפוֹצֹתֶם, נְקוֹטֹתֶם. La forme impérative *qūm* a son pendant dans l'arabe vulgaire *qūl* (au lieu de *qul*), de même *bīn* comme en arabe *ṣīr* (au lieu de *ṣir*). Est-il bien sûr cependant que *qum, qim* soient plus anciens que *qūm, qīm?* L'assyrien a, comme l'hébreu et comme l'arabe vulgaire, *kūn, ṭīb*. Ces deux formes s'expliquent par *ku(w)un, ṭi(j)ib*. La même règle peut expliquer l'hébreu *qum, bīn*. Nous y avons eu recours plus haut pour le parfait de ces verbes concaves. L'arabe ne pouvait conserver la consonne *w* ou *j* devant une consonne marquée du *sukun : qūl* et *sīr* devenaient forcément *qul* et *sir* (cf. Wahrmund, *op. laud.*, § 55). A signaler encore la formation analogique de l'imparfait nifal *jiqqōm* sur le parfait *nāqōm* et, par contre, celle du parfait *hūqam* sur l'imparfait *jūqam*. La forme primitive de cet imparfait est *juqāma*. Ungnad verrait volontiers dans le dérivé *jūqam* un allongement de *u* destiné à empêcher la disparition de tout signe passif dans la forme régulière qui serait *jeqōm*. Une voie plus sûre, exposée d'ailleurs par le même auteur, consiste à voir dans *jūqam* le développement d'un jussif *juqam*, au lieu de *juqām*. Il semble incontestable qu'il y a eu ici l'influence analogique des פ״ו *jūšab*.

Nous avons suivi pas à pas les constatations d'Ungnad. L'on a pu voir le rôle important joué par l'analogie dans la constitution de l'hébreu. Au lieu de forcer la mémoire de l'élève en y faisant entrer des suites de formes inexpliquées, il est bon de remonter sans cesse à l'origine de ces formes et d'en détailler le développement. La phonétique et l'analogie peuvent toujours rendre compte d'une forme donnée. La grammaire devient ainsi autre chose qu'un catalogue de phénomènes, elle est une discussion scientifique de ces phénomènes.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Pour bien connaître la langue sacrée, il faut de moins en moins l'isoler des langues sœurs. L'arabe vulgaire peut jeter un jour nouveau sur le vocalisme des massorètes. L'assyrien, dont le système d'écriture syllabique a le grand avantage de nous transmettre les voyelles des mots, peut nous renseigner efficacement sur les plus anciennes formes grammaticales. Peut-être ces deux facteurs n'ont-ils pas encore été utilisés avec assez de précision dans l'étude de la langue hébraïque.

Jérusalem.

Fr. P. Dhorme.

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

CHRONIQUE

La Société du *Palestine Exploration Fund,* réunie en séance plénière, le 14 juillet dernier, a bien voulu conférer au P. Lagrange le titre de *membre du Comité général.* Cette distinction, dont le P. Lagrange s'honore, est d'autant plus flatteuse qu'elle n'a été précédemment accordée en France qu'à deux maîtres d'un mérite unanimement attesté : M. le Marquis de Vogüé, deux fois membre de l'Institut — Académie française, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres —, et M. Clermont-Ganneau, de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. La *Revue* est heureuse de signaler cette marque si bienveillante de haute estime accordée à son directeur par la première et la plus éminente société d'archéologie palestinienne; elle se fait un devoir d'exprimer ici sa gratitude à la Direction du *Palestine Exploration Fund.*

N. D. L. R.

FOUILLES ANGLAISES DE GÉZER.

Le treizième rapport de M. Macalister (1) contient l'annonce et la description provisoire de deux découvertes d'un exceptionnel intérêt : une caverne troglodyte, apparemment taillée avec des outils de silex et transformée en hypogée égyptien vers 2500 avant notre ère, et deux tombes à inhumation, dont la structure et le mobilier paraissent révéler enfin quelques caractéristiques de cette civilisation phénicienne qui n'avait pu être encore déterminée avec précision dans les chantiers de fouilles.

En disant caverne troglodyte, on ne définit qu'imparfaitement le vaste ensemble de chambres souterraines, affectant la forme ronde, reliées par d'étroits et tortueux tunnels, que l'étude du plan détaillé de M. Macalister permettra seule d'apprécier. Il faut regretter assurément que ce labyrinthe ait été visité de très vieille date par les chercheurs de trésors; ce que le hasard a soustrait à leur rapacité demeure toutefois suffisant pour récompenser le dur labeur de l'exploration.

(1) PEFund, *Quart. Stat.*, oct. 1905, p. 309-327, 6 pl. et plusieurs fig.

Digitized by Google · Original from CORNELL UNIVERSITY · Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146 · Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

La première pièce, à l'entrée du réseau, ne contenait plus que quelques fragments de poterie archaïque et une petite rosette en or. Mais le sol rocheux offrait cette particularité singulière d'être criblé de cupules analogues à celles du haut lieu néolithique découvert au voisinage du grand temple (cf. *RB*. 1904, p. 90 et 428). Elles sont disposées en fer à cheval sur trois rangs concentriques et M. Macalister note avec toute raison que leur nombre en chaque rangée : $9 = 3 \times 3$; $15 = 5 \times 3$; $18 = 6 \times 3$, ne peut guère être l'effet du hasard, d'autant que l'espace eût été partout suffisant pour augmenter chaque série d'une ou plusieurs unités. Quelques cupules creusées aux extrémités de la pièce semblent indépendantes du groupe central.

Dans les chambres visitées à la suite ont été recueillis parmi les débris, des scarabées égyptiens, diverses intailles, quelques bijoux d'or, des perles et de beaux échantillons de poterie primitive. Un éboulement antique du plafond de roc a bloqué par fortune trois chambres reculées, où donnait accès un embranchement de tunnel. C'est là dedans que le courageux explorateur, triomphant des difficultés exceptionnelles de la fouille en cet endroit, a pu mettre la main sur un mobilier funéraire intact, véritable trésor de poterie ornementée, de vases d'albâtre, de scarabées enchâssés en de riches montures, d'objets de toilette et de bijoux de toute sorte. Un mémoire spécial, largement illustré, est en préparation et sera publié sous peu ; les détails provisoires fournis et les quelques échantillons groupés sur la pl. IV du rapport sont bien de nature à affriander la curiosité.

L'exceptionnelle richesse de ce coin d'hypogée égyptien en terre palestinienne permet d'inférer ce que dut être en son temps la caverne funéraire. Ce temps est indiqué, entre autres détails, par les scarabées, tous du moyen Empire, quelques-uns au nom même d'Ousirtasen III (vers 2500 av. J.-C.), voire d'Ousirtasen Ier. La quantité prodigieuse de ces scarabées dans le dépôt intact fournit à M. Macalister une très heureuse suggestion pour expliquer la présence, fréquemment constatée à Gézer, de scarabées égyptiens du moyen Empire recueillis dans le strate de décombres du VIIIe-VIIe siècle, époque spécialement assyrienne. Il a reconnu à divers indices que l'hypogée avait dû être violé vers 600 avant notre ère, soit par des chercheurs de trésors, soit dans un but simplement utilitaire — adaptation des chambres en citernes, etc. — C'est à ce moment qu'aurait été extraite une multitude de scarabées, abandonnés comme non-valeur par les pillards ignorants et semés avec indifférence à la surface.

La présence à Gézer de cette riche sépulture égyptienne vers 2500 av. J.-C. ne laisse pas que d'être fort suggestive à divers points

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

de vue; le savant directeur des travaux s'en est parfaitement rendu compte, sans vouloir pour le moment théoriser à ce sujet. La domination babylonienne sur l'Asie antérieure à cette époque reculée n'atteignait-elle pas aussi loin que Gézer dans le sud? Avant d'être ruinée par l'immigration cananéenne, cette suprématie de Babylone n'aurait-elle pas été compromise par une conquête égyptienne ignorée dans les documents que nous possédons? Ce n'est pas le lieu d'examiner de plus près ces questions seulement posées par M. Macalister, qui attend leur solution des fouilles ultérieures (1).

Les deux autres tombes signalées ont paru à l'explorateur dater environ de l'an 1000 av. J.-C. Elles ont été rencontrées à la dernière heure, dans une tranchée ouverte aux bords du haut-lieu néolithique. Elles sont construites en manière de berceaux voûtés, longs de $2^{m},75$, larges de $0^{m},92$ avec une profondeur égale. Un stuc de chaux, étendu à la main, dissimule la maçonnerie en petites pierres. Dans l'une la roche nue servait de lit funèbre; une couche de galets menus et lisses couvrait le fond dans l'autre. L'orientement du grand axe est d'ouest en est dans les deux cas; mais à l'ouverture on put constater qu'un des squelettes avait la tête à l'ouest, l'autre au contraire à l'est. Le premier, celui d'un homme, était en trop mauvais état pour permettre des mensurations anthropologiques, ou des observations sur le mode précis de l'inhumation. Le second à l'inverse était celui, mieux conservé, d'une femme; le cadavre avait été étendu sur le dos, les bras ramenés et croisés sur l'abdomen. Autour des corps étaient déposés beaucoup d'objets de parure ou de toilette, miroirs métalliques, bracelets, perles, des scarabées à représentations en style assyrien avec éléments égyptiens, quelques flacons de verre, d'élégants vases d'albâtre, des débris de nourriture à côté de vaisselles en poterie noire ou en bronze, des couteaux de fer et divers ustensiles d'argent. Il ne semble pas douteux que ces tombes ne fassent partie d'une nécropole plus vaste et d'un tout autre caractère que celles étudiées précédemment à Gézer. Le savant explorateur paraît ne s'être pas trompé en proposant d'y voir des sépultures philistines. Le mobilier funéraire est particulièrement suggestif en ce sens.

Parmi les trouvailles isolées, il faut signaler encore une élégante statuette égyptienne en granit gris, avec un proscynème au dieu

(1) Il observe avec à-propos, p. 316, que sa découverte tend à justifier la chronologie du vieux Nabonide, reportant vers 3200 avant lui l'époque des premiers monarques babyloniens qui dominèrent sur la Syrie. Comment expliquer en effet une influence égyptienne si caractéristique à Gézer en 2500, si c'est à cette date seulement que doit se placer, comme on l'a voulu récemment, l'action de Naram-Sin et de Sargon en Syrie?

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

Ptah; un fragment de lame de silex couvert sur un côté d'une patine calcaire où sont gravés quelques caractères, dont l'un au moins a tout l'air d'une lettre phénicienne, *noun* renversé. Ce silex ayant été ramassé dans un strate correspondant à peu près au seizième siècle avant J.-C., la présence de sigles de l'alphabet phénicien sera du plus haut intérêt si la suggestion de M. Macalister est confirmée. A noter enfin, dans les séries céramiques, une belle amphore à étrier, un curieux bol avec une vingtaine d'anses autour de la lèvre supérieure, un tesson avec représentation au trait d'un cervidé. Ce dernier objet est reporté vers l'an 2000, les deux autres entre 1800 et 1500 av. J.-C., par leur situation dans les ruines.

Le firman autorisant les fouilles expirait en juin dernier; les travaux ont pu néanmoins être poursuivis jusqu'à la fin d'août avec l'heureux résultat qu'on vient de dire; mais à cette date le chantier a dû être abandonné. La direction du Comité semble annoncer le dessein d'obtenir une autorisation nouvelle de poursuivre les recherches à Gézer. Les riches et précieuses informations que le Tell a livrées depuis trois ans à l'histoire politique, religieuse et artistique de Canaan font augurer plus de lumière encore de la continuation des travaux. En exprimant le vœu qu'après un repos bien gagné le courageux et sympathique directeur des fouilles puisse rouvrir bientôt les tranchées interrompues, nous tenons à dire ici de nouveau notre gratitude à M. Macalister pour son accueil si bienveillant et sa courtoisie si libérale en nos fréquentes visites à son chantier.

* * *

A Jérusalem, le patriarcat grec orthodoxe est en train d'ériger une grande construction en bordure sur la Voie douloureuse, entre l'*Ecce Homo* et l'Hospice autrichien. La suppression des masures qui s'entassaient sur ce point a permis d'apercevoir un moment sur toute son étendue la haute escarpe dont un fragment est visible de vieille date dans la basilique de l'*Ecce Homo;* mais elle disparaît de nouveau en grande partie derrière l'édifice neuf appuyé contre elle. Les sondages nécessités par la construction ont fait redécouvrir les sous-sols et le réseau de chambres dans le roc explorés en grande partie, il y a quelque trente ans, par M. Clermont-Ganneau et décrits dans le vol. I de ses *Archaeological Researches* (p. 49-84 avec plans et vues). Le déblaiement opéré en ce moment complétera sans doute sur quelques points les informations enregistrées naguère par le savant français, obligé, par de déplorables incidents, de laisser inachevée sa dange-

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

reuse mais intéressante fouille, à laquelle il ne paraît pas que les topographes aient donné toujours l'attention minutieuse qu'elle exige, mais qu'elle méritait. Mieux vaut remettre à plus tard de dire d'ensemble les résultats des travaux, avec l'espoir qu'on puisse les raccorder à ceux qui se poursuivent, depuis deux ou trois ans, un peu plus loin vers l'est, dans le voisinage de la Flagellation, et dont il serait si opportun que des plans fussent enfin publiés.

A Mâdabâ, une fouille délicate, pratiquée sous le mur d'une habitation, permettait récemment à l'archimandrite Mélétios Métaxakis de copier en entier l'inscription ronde de l'Élianée, que le P. Séjourné n'avait pu copier naguère qu'avec une assez considérable lacune (*RB*. 1897, p. 654). Voici la teneur intégrale du texte d'après le facsimilé complet de l'archimandrite Métaxakis (Νεα Σιων— revue en grec du patriarcat orthodoxe —, juil.-août 1905, p. 450) : Ὁ τὰς ὀμβροτόκους νεφέλας προσφόρως τῇ εὐχῇ κινήσας καὶ λαοὺς οἰκτείρας προφῆτα [μν]ήσθητι καὶ τῶν προσενεγκάντων καὶ τῆς τα[πεινῆς πόλ]εως ταύτ(η)ς. Les dilettantes d'épigraphie constateront, en se reportant à la lecture du P. Séjourné, que sa conjecture pour combler la lacune n'était pas malheureuse. Si ces amateurs ont sous la main le *Jahreshefte des œster. arch. Institutes* de 1900, ou simplement *RB*. 1900, p. 471 s., cf. 1902, p. 109, ils s'y convaincront que les savantes hypothèses de M. Kalinka sur ce texte n'avaient pas le même bonheur.

A propos d'épigraphie, nous tenons à signaler l'inadvertance qui a fait figurer sans autre indication dans le dernier numéro de la *Revue* (1905, p. 605) une inscription grecque de *Sanamên* depuis longtemps publiée par M. Fossey (*Bull. de corresp. hellénique*, XXI, 1897, p. 56 s.). On aura rétabli sans difficulté dans la transcription du texte, l. 5 ΑΣΚΛΗΠΙΩ ; l. 12 ΤΡΙΤΟΝ ; dans la lecture δεσποτῶν (non δησπότων), maltraités par les typographes, et la date de 354 au lieu de 345.

Et en redressant ici des inexactitudes, signalons aussi que la légende « Stèle funéraire de Bosra », imprimée au bas de la planche placée en tête de la Chronique, dans le n° d'octobre dernier, est à lire : « Stèle votive de Bosra », ainsi qu'on l'aura facilement constaté à la simple lecture du texte. M. Clermont-Ganneau a montré que l'avant-dernière ligne de cette stèle devait se lire ביום חד בניסן, *le premier jour de nisan*. Il pense aussi que la dernière lettre commençait le mot de ה[פרכיה] ; la stèle daterait par conséquent de l'an 42 de l'éparchie.

Jérusalem, 15 novembre 1905.

H. VINCENT.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

P. S. — Nous apprenons la mort de M. le général sir Charles Wilson, et la *Revue* tient à offrir son tribut d'hommages à cette illustre mémoire. On sait qu'avant d'être absorbé par les charges d'une brillante carrière militaire au Soudan, M. Wilson, officier déjà distingué du génie anglais, avait été choisi en 1864 pour exécuter le *Survey* topographique de Jérusalem, œuvre fondamentale qui marque à peu près le début de la topographie scientifique en Palestine. Libre de son commandement prolongé des troupes anglaises dans l'Afrique australe, Wilson s'adonna tout entier à l'histoire et à l'archéologie des contrées bibliques; car le soldat de valeur se doublait en lui d'un savant très informé. Il peut être considéré comme un des fondateurs de ce Comité du *Palestine Exploration Fund,* qui, depuis quarante ans, a si bien mérité de la Bible par son labeur scientifique. D'autres diront l'ampleur et les qualités de sa tâche. Ce qui, pour nous, assure à la mémoire de ce maître, unanimement écouté dans les recherches palestinologiques, un souvenir reconnaissant, c'est le caractère de droiture et de loyauté empreint sur toute son œuvre comme il l'était en toute sa personne. Soucieux d'objectivité et de précision, il n'hésita jamais à sacrifier une théorie à un fait; désintéressé et libéral, il fut toujours prêt à encourager la recherche plus approfondie dans le domaine où il avait frayé la voie, ne s'étonnant même pas d'une contradiction quand elle était fondée.

Décembre 1905.

La Rédaction.

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Digitized by Google

Original from CORNELL UNIVERSITY

RECENSIONS

Das comma Johanneum. — Auf seine Herkunft untersucht von Dr Karl KÜNSTLE, A. O. Professor an der Universität Freiburg I. Br. In-8, 64 pp. Herdersche Verlagshandlung, 1905.

On se souvient des vives controverses soulevées en 1897 par la décision du S. Office touchant l'authenticité du fameux verset des trois témoins célestes (I Jean 5, 7). La lettre du cardinal Vaughan à M. Wilfrid Ward (*RB*. 1898, 149) était cependant bien faite pour éclairer les esprits; à supposer d'ailleurs que son authenticité ait pu être contestée, la pratique d'exégètes et de théologiens très orthodoxes eût suffi à prouver que la portée du décret n'était point si absolue et qu'il n'y avait pas lieu de tourner les choses au tragique.

L. Dr K. Künstle, professeur à l'Université catholique de Fribourg-en-Brisgau, ne s'est point cru davantage lié par le décret de 1897 et son travail est approuvé par l'archevêque de Fribourg. Les conclusions de l'auteur sont, au fond, celles de notre regretté abbé Martin qui écrivait ces lignes restées assez inconnues en Allemagne (1) : « Il (Priscillien) pourrait donc bien être l'auteur responsable de l'interpolation de I Jean 5, 7. Ce n'est qu'une hypothèse, sans doute, mais une hypothèse qui jouit d'un certain degré de vraisemblance. » (*Revue des Sciences eccl.*, Amiens, 1887). Künstle donne deux raisons de cette réserve dans l'affirmation : le savant français n'institua aucune recherche systématique sur l'origine des MSS qui contiennent le *C. I.*, et la claire vue des données patristiques lui manquait. Les recherches du professeur de Fribourg suppléent heureusement à ces lacunes. On rappelle d'abord l'état de la question.

L'Église grecque n'a jamais possédé dans les textes bibliques originaux le *C. I.* Les adversaires de l'Arianisme, qui n'auraient pu trouver cependant de meilleure arme pour défendre la consubstantialité des personnes divines, ne le citent jamais. Des 197 MSS grecs que nous avons encore du N. T. grec, quatre seulement le contiennent et quels beaux témoins ce sont! Le *Ravianus* est une copie de la Polyglotte d'Alcala, le *C. Regius* (XIe s.) a été retouché au XVIe et au XVIIe siècle, l'*Ottob.* (XVe s.) a été revu d'après la Vulgate latine et le *Britannicus* a été composé au XVIe siècle pour surprendre la bonne foi d'Érasme! — Comme l'Église grecque, l'Église orientale primitive ignore aussi le *C. I.;* aucune version ancienne qui le contienne. Baumstarck (*Oriens christ.*, 1902, 3 ss.) allègue un passage de Jacques d'Édesse († 708), mais il n'offre en réalité qu'une allusion aux trois témoins terrestres interprétés allégoriquement à la manière de Cyprien et d'Augustin. En Occident même, le *C. I.* ne figure d'une manière générale dans les Bibles latines que depuis le XIIIe siècle, plus de 50 manuscrits l'ignorent absolument et ce ne sont pas les moins autorisés! Les grands Docteurs des âges précédents : Hilaire de Poitiers, Lucifer de Cagliari, Ambroise, Jérôme, Léon le Grand, Grégoire n'en ont aucune connaissance, et cependant

(1) M. Künstle n'a connu ces deux articles qu'après avoir achevé son propre travail.

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

quels services ne leur eût-il pas rendus dans la défense du Trinitarisme! Les passages tirés de Tertullien, de Cyprien et d'Augustin que l'on produit parfois en faveur du *C. I.*, ou bien sont trop vagues pour attester un emprunt littéraire ou bien dérivent d'autres textes scripturaires. La première attestation incontestable du *C. I.* se retrouve dans le *Liber Apologeticus* de Priscillien! On lit en effet dans cet ouvrage composé vers 380 : « Et ascendens (Christus) in cœlos venientibus ad se iter construit totus in patre et pater in ipso, ut manifestaretur quod scriptum est : gloria in excelsis Deo et pax hominibus in terra bonae voluntatis sicut Johannes ait : Tria sunt quæ testimonium dicunt in terra : aqua, caro et sanguis ; et hæc tria in unum sunt. ET TRIA SUNT QUÆ TESTIMONIUM DICUNT IN CŒLO : PATER, VERBUM ET SPIRITUS ; ET HÆC TRIA UNUM SUNT IN CHRISTO JESU. » — Künstle n'a pas de peine à démontrer que ces derniers mots recèlent le plus pur venin du Priscillianisme, de cette hérésie unitaire qu'Orose décrivait ainsi : « Trinitatem autem solo verbo loquebatur, nam unionem absque ulla existentia aut proprietate adserens sublato, et patrem, filium, spiritum sanctum hunc esse unum Christum docebat » (*Com. c.* 2). Comment ce faux littéraire put-il passer inaperçu, l'auteur ne l'explique pas, mais il nous fait toucher du doigt le succès inespéré de l'interpolation priscillienne. Plus ou moins retouché dans le sens de l'orthodoxie, le *C. I.* passa bientôt dans le domaine de la littérature ecclésiastique. Et, comme il fallait s'y attendre, ce sont les compatriotes de Priscillien qui contribuèrent d'abord à sa diffusion. On le retrouve dans le Pseudo-Vigilius (anonyme espagnol), dans le Pseudo-Augustin (anonyme espagnol), dans le *Credo* des évêques catholiques d'Afrique (484) (œuvre espagnole ou influencée par des écrits espagnols), dans le « *de fide catholica adversus Pintam episcopum arianum* » du Pseudo-Fulgence, dans Cassiodore (*Complexiones in Joannis epist. ad Parthos. P. L.*, LXX, 1373), dans Isidore de Séville (*Testimonia div. Scripturæ et patrum*), dans les écrits de Beatus et Etherus à Elipand (*P. L.*, LXXXIII, 1203), dans les *Credo* espagnols publiés par Caspari, et dans le Prologue du Pseudo-Jérôme aux épîtres catholiques, apparenté aux Bibles espagnoles dérivées de la recension de Peregrinus et rédigé peut-être par Peregrinus lui-même. Seul, parmi tous ces auteurs, Cassiodore n'est point espagnol, mais n'aurait-il point été influencé par l'Espagne? Künstle croit que si, car Cassiodore classe Daniel parmi les grands prophètes et range la Sagesse dans les œuvres de Salomon, et cet ordre ne se retrouve que dans le Cod. 31 (*Bible d'Alcala*) et dans la grande Bible de saint Germain (B. N. 11504 et 11505), dépendants des MSS espagnols.

Et les manuscrits latins du Nouveau Testament suivent la même voie que les écrivains ecclésiastiques. La plus vieille bible espagnole que nous connaissions, le Palimpseste de la cathédrale de Léon (VII^e siècle), contient le *C. I.* tel qu'il tomba de la plume de Priscillien « tres sunt qui testimonium dicunt in cœlo pater et verbum et sps scs et hi tres unum sunt in xpo ihu » (*Hist. de la Vulgate*, S. Berger, p. 10). D'Espagne, le *C. I.* passe dans le sud de la France soumis jusqu'au XIII^e siècle aux influences espagnoles. Le Codex Aniciensis (IX-X) reçoit d'un interpolateur le *C. I.* disposé dans l'ordre actuel et expurgé de toute erreur. Cet interpolateur emprunte d'ailleurs cet ordre à la Bible Mazarine (XI^e siècle) où on le trouve pour la première fois. « Quoniam tres sunt qui testimonium in cœlo, pater, verbum et spiritus. Et tres sunt qui testimonium dant in terra, caro, sanguis et aqua : et hi tres in nobis unum sunt. » Puis le *C. I.* poursuit sa marche victorieuse vers le Nord et vers l'Est. On le retrouve, d'ordinaire comme une interpolation, dans la Bible languedocienne de Paris (B. N. 321) XIII^e siècle, dans le Lemovicensis (B. N. 2328) VIII-IX^e siècle, dans le C. Regius (B. N. 45.93) IX-X^e siècle, de saint Riquier en Picardie, dans le C. de

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Corbie (B. N. 11532-11533) IXe siècle, dans la Bible de Saint Vaast d'Arras (C. 1190) IXe siècle, dans la Bible de Théodulf, dans les manuscrits de Saint Gall, dans le C. Clm (6436) et enfin dans le C. Sarzannensis (ve siècle). Or, il est à noter que toutes ces recensions sont faites par des Espagnols ou d'après des textes espagnols ou wisigoths. Il faut suivre dans les citations de Künstle les avatars du *C. I.* pour se rendre compte des difficultés que l'intrus dut surmonter pour arriver à ses fins. Mutilé, retouché, promené de-çi de-là, il se résigne à tous les outrages pour pouvoir continuer de vivre. Son obstination et sa patience furent enfin récompensées : en un jour de triomphe, ce fils d'hérétique, enfin converti et baptisé, se trouva solennellement installé au beau milieu des textes sacrés. Et, pour ajouter encore à la gloire du parvenu, on le fit passer avant le fils légitime : le *C. I.* devint le ℣ 7 du chapitre cinquième de la prima Johannis.

Mais où retrouver la source vraie de ce courant impur? Ici encore, les conclusions de M. Künstle se rapprochent de celles d'un savant français, S. Berger. On sait que Priscillien résuma les épîtres de saint Paul en quatre-vingt-dix canons ou catégories. Cette œuvre hétérodoxe fut expurgée et publiée par un anonyme espagnol, Peregrinus. Perçant le voile du mystère, S. Berger (*op. cit.*, p. 28) identifiait ce Peregrinus avec un auteur espagnol du ve siècle, Bachiarius, et proposait de le regarder comme « l'éditeur de la Vulgate et le continuateur orthodoxe de Priscillien » (*Ib.*). Cette conclusion, Künstle l'appuie par des citations extraites des manuscrits qui montrent que Peregrinus publia non seulement les épîtres de Paul, mais encore d'autres parties du Nouveau Testament.

Pasteur prétendait que la vraie théorie scientifique est celle qui rend compte par avance de tous les faits d'expérience; s'il en est de même dans le domaine scripturaire, la théorie de l'abbé Martin, reprise par Künstle, a bien des chances d'être la vraie. Le *C. I.* ne se retrouve pas dans les textes primitifs : c'est qu'il remonte seulement au IVe siècle; depuis lors, sa marche triomphante va du sud au nord et à l'est; il figure d'abord dans des textes espagnols : c'est qu'un Espagnol, Priscillien, en est l'auteur et qu'un autre Espagnol, Bachiarius, pourvoit à sa diffusion. La question soulevée par l'authenticité du *C. I.* est plutôt du ressort de la patristique que de celui de l'exégèse : l'exégèse se contente de noter que ce verset ne figure pas dans les textes originaux. Souhaitons cependant que de nouvelles recherches confirment les données de l'auteur et que les controverses affligeantes sur le verset des Trois Témoins célestes ne soient bientôt plus qu'une réminiscence de lointains passés (1).

Jérusalem.

Fr. P. M. MAGNIEN.

Moses und der Pentateuch, von Gottfried Hoberg, 8° de XIV-124 pp. Biblische Studien, X, 4. Herder, 1905.

Le livre de M. Hoberg sur Moïse et le Pentateuque a une importance considérable, importance qui ne tient, il est vrai, qu'à la position de l'auteur comme un des champions de l'exégèse la plus conservatrice, et donc surtout comme un signe des temps.

On croit, en le lisant, faire partie de cette célèbre procession allemande qui rachète par un pas en arrière les deux pas qu'elle fait en avant.

Ce mouvement à la fois progressif et rétrograde donne à tout le livre un curieux

(1) Les éditeurs ne pourraient-ils veiller à l'exacte transcription des textes français? ceux-ci regorgent parfois de fautes, cfr. p. 23, note 1; p. 44, n. 2; p. 52 surtout.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

cachet de va et vient qui se reflétera peut-être dans le compte rendu. Quelques-uns estimeront que M. Hoberg, lui, fait deux pas en arrière pour un pas en avant.

On le conclurait de certaines déclarations retentissantes; mais qu'on aille au fond des choses, on constatera un sérieux progrès, dont il faut tenir compte à l'auteur (1), tandis que ses précautions oratoires lui sont sans doute imposées par son public.

Tout d'abord une condamnation sans appel et en bloc de la théorie des sources : c'est un essai de justifier la conception historique de Hégel en l'appliquant par la critique à l'Ancien Testament. « Son rapport de principe vis-à-vis du Christianisme est par là suffisamment jugé » (*Vorwort*).

Mais en y regardant de près, on voit que ce verdict n'atteint que la critique qui refuse à Moïse *toute part* à la composition du Pentateuque (p. 3 s.), et M. Hoberg lui-même nous enseigne à ne pas trop presser les textes qui attribuent à Moïse *toute* cette composition. D'après lui, c'est le Pentateuque qui fut trouvé par Helcias et présenté à Josias, mais on n'en lut devant le roi que deux chapitres (Dt. **27** s.). Et cependant on lit dans la Bible (II Chr. **34**, 30 et IV Reg. **23**, 2) : « on lut à leurs oreilles toutes les paroles du livre de l'alliance trouvé dans la maison de Iahvé », *toutes*, c'est-à-dire deux chapitres sur cent quatre-vingt-sept. Si donc par hypothèse les partisans de l'authenticité du Pentateuque allèguent le texte capital (Dt. **31**, 9 et **31**, 24) pour prouver que Moïse a écrit la Thora, nous pourrons dire qu'il ne vise qu'une partie du Pentateuque? — Parfaitement, et nous serons en compagnie de M. Hoberg, qui, il est vrai, introduit une petite modification textuelle, et lit « ce lied » au lieu de « cette thora », de sorte que l'argument *Achilles* ne porte plus que sur le ch. 32! Nous voilà loin de ce qu'on nous a enseigné : « On a essayé, il est vrai, de restreindre au seul Deutéronome les passages tirés de ce livre, mais cette restriction est contraire à l'interprétation de tous les siècles » (2).

Mais revenons au temps de Josias. Alors du moins le Pentateuque existait, et si la découverte d'Helcias a fait tant de bruit, c'est que l'exemplaire retrouvé était un exemplaire royal, destiné à Ammon, qui finalement l'avait relégué aux vieux papiers. Conjecture arbitraire greffée sur une argumentation captieuse. M. Hoberg interprète cette découverte tout d'abord et avec le plus d'ampleur d'après les Paralipomènes, et il commence son enquête par les Paralipomènes parce que les rationalistes concèdent que l'auteur de ce livre connaissait le Pentateuque. — Il est vrai, mais ils ne concèdent pas que les Paralipomènes soient assez rapprochés de l'événement pour en avoir donné une impression plus exacte que le livre des Rois. C'est toujours par ce dernier ouvrage qu'il faudra commencer pour apprécier sans parti pris l'événement de la promulgation du livre sacré. On sait d'ailleurs qu'une exégèse très ancienne, qui s'autorise du grand nom de saint Chrysostome, voit le Deutéronome dans le livre découvert.

Quoi qu'il en soit, après avoir constaté — avec tout le monde — que les Paralipomènes supposent le Pentateuque, M. Hoberg s'attache à prouver qu'il était connu dans les temps plus anciens. *Hic opus*, *hic labor*, et l'auteur a la louable franchise de rejeter maint argument reçu dont l'insuffisance est évidente. Les livres de Samuel et des Rois pour le temps de Saül et de David gardent le silence sur la loi de Moïse : voilà deux pas en avant. Mais on peut suppléer en interprétant d'après les Paralipomènes; et voilà qui nous ramène d'un pas en arrière. Car enfin, l'auteur y vient : « la loi de Moïse comme un tout n'était pas en usage » (sous David) (p. 24). Le mal venait de ce

(1) Il nous paraît donc trop dur de dire avec la *Revue bénédictine* : « Inutile de chercher dans ce livre quelque trace de sens critique » (1905, p. 587).

(2) *Manuel biblique*, 9e éd., p. 401.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

que l'arche et le tabernacle étaient séparés... mais cela ne ferait toujours que deux lieux de culte (1) et d'après M. Hoberg il y en avait bien d'autres : « Le fait que le grand prêtre se trouve dans la suite de Saül laisse supposer que les sacrifices étaient accomplis en divers endroits. Cela est clairement raconté de Samuel. Il offre un holocauste à Maspha, bâtit un autel à Rama, offre des holocaustes et des pacifiques à Galgala » (p. 26). — Ici c'est la topographie de Palestine qui applaudit aux courageuses déclarations de M. Hoberg. Plus de ces conciliations, de ces harmonies fort discordantes, qui mettaient au même endroit Rama, Béthel, Maspha et Galgala, pour sauvegarder la thèse de l'unité du lieu du culte, en dépit des protestations des collines, des vallées et des bornes milliaires. D'ailleurs ce n'était pas le seul point de la loi qui fût négligé. David lui-même a offert des sacrifices selon la coutume patriarcale, sans l'assistance du sacerdoce. Sur cette situation, le plus sage était de tirer un voile. Les auteurs sacrés ont gardé le silence pour éviter le scandale : « On ne pouvait y faire allusion (à la Thora) quand on n'en observait que peu de chose, et que la situation actuelle n'était pas en harmonie avec les prescriptions de Moïse » (p. 26).

La preuve qu'elle existait, sans être observée, se trouve I Reg. **2**, 3 : David dit à Salomon : « Observe les commandements de Iahvé, ton Dieu, en marchant dans ses voies, et en gardant ses lois, ses ordonnances, ses jugements et ses préceptes, selon ce qui est écrit dans la loi de Moïse. » En d'autres termes, David mourant recommanderait à Salomon d'être très exact à observer une loi que lui-même n'avait guère pratiquée... Peut-on soutenir que telle était la pensée de l'auteur des Rois?

N'est-il pas évident qu'il considérait David comme un fidèle observateur des moindres règles du culte? Ne faut-il pas en conclure qu'il se plaçait au même point de vue que les Paralipomènes, et à qui fera-t-on croire que les Paralipomènes ont opiné, comme M. Hoberg, que sous David la loi de Moïse n'était pas en usage comme un tout?

Ne pensaient-ils pas plutôt qu'il l'avait observée jusque dans les derniers détails? Exemple parmi tant d'autres : « alors David dit : l'arche de Dieu ne saurait être portée que par les Lévites, car Iahvé les a choisis pour porter l'arche de Dieu; « les fils des Lévites portèrent l'arche de Dieu avec des barres sur leurs épaules, comme Moïse l'avait ordonné de la part de Iahvé » (I Par. **15**, 2 et 15). Deux pas en avant, un pas en arrière, cela met quelquefois dans une posture embarrassée.

Au temps des Juges on commettait déjà les mêmes abus qu'au temps de Samuel, « aussi l'auteur du livre agit-il très prudemment en se taisant sur la loi mosaïque comme regle obligatoire » (p. 31); sans doute, mais est-il prudent de prouver l'existence de la loi à cette époque par le naziréat de Samson (Jud. **13**, 4 ss.), qui ne ressemble guère à celui de Num. **6**, 1-21? ou d'affirmer d'après Jud. **18**, 31; **21**, 19 ss. que « l'arche était à Silo avec le service divin régulier »? le service divin régulier paraît en effet **20**, 26-28, mais dans une addition facile à discerner.

A propos du livre de Josué, l'auteur aurait pu discrètement se dispenser d'enfoncer avec fracas une porte ouverte, puisqu'une partie de ce livre est considérée par les critiques comme l'un des éléments de ce qu'ils nomment — à tort — l'Hexateuque.

Les prophètes antérieurs à l'exil ne mentionnent pas une loi écrite de Moïse, ou la loi de Moïse. Daniel est le premier (2) à parler directement de la loi écrite de Moïse.

(1) L'embarras de M. Hoberg se traduit naïvement p. 23, note 9 : « nous admettons que le tabernacle se trouvait à Nobé, car, si ce n'était pas le cas, Nobé serait un nouveau lieu de culte où il n'y avait ni arche, ni tabernacle, de sorte que le nombre des lieux de sacrifices serait encore augmenté d'une unité ».

(2) Nous dirions plus volontiers Malachie.

Digitized by Google

Original from
CORNELL UNIVERSITY

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Le témoignage de Baruch vient confirmer celui de Daniel. On sait combien il peut peser pour un temps antérieur à l'époque grecque! L'origine des Psaumes se règle par une demi-page : « les quatre premiers livres du psautier sont une preuve pour l'existence de la loi mosaïque depuis David jusqu'à peu de temps avant l'exil » (p. 39), et nous voilà de la sorte dispensés de déterminer l'âge respectif des Psaumes pour mesurer la portée de leur témoignage. D'ailleurs, lorsque l'auteur insiste sur la nécessité d'admettre que le peuple d'Israël possédait de très bonne heure une loi et des usages qui étaient en substance la loi de Moïse, nous ne pouvons qu'applaudir.

Après une argumentation si laborieusement conduite, que reste-t-il? Uneconclusion très modeste et qui paraîtra trop modeste à quelques-uns. Moïse a écrit, et nous avons encore dans le Pentateuque le produit de son activité.

Pourquoi alors ne pas admettre une source primitive — ou plusieurs — combinées et englobées dans un tout? — Cela ne répugne pas en principe, dit M. Hoberg, mais cela est contraire aux faits. Trois raisons.

D'abord l'histoire dépend des codes, et les codes se tiennent entre eux. Ensuite il convient que Moïse ait écrit cette législation dont toutes les parties se commandent et font un tout. — Même le Deutéronome? Oui, car le Deutéronome est « dans la substance une explication et un complément des lois données auparavant », et il est toujours vrai de dire avec Eichorn : « il explique ce qu'il y a à expliquer, complète ce qu'il y a à compléter, améliore ce qu'il y a à améliorer » (p. 44 s.). — A cela nous ne pouvons que répéter : par rapport au petit Code de l'alliance, soit, par rapport au Code sacerdotal, c'est faux.

Le troisième argument est l'argument archéologique. Le Pentateuque remonte à une haute antiquité, puisqu'il fait passer l'argent avant l'or dans l'énumération des métaux. — Que cet usage soit très ancien, on l'accorde, mais il durait encore au temps de Tabnit et, en cherchant, on trouverait sûrement des exemples beaucoup plus récents.

Puis, c'est de style, le rapprochement avec les coutumes égyptiennes. L'auteur a tellement confiance dans sa preuve qu'il se borne à un trait : un exemple doit suffire.

« Jusqu'à la 22e dynastie, le nom de Pharaon est toujours sans nom propre dans les sources égyptiennes. » — M. Hoberg emprunte cet argument étrange à M. Heyes (1). Il n'a qu'un inconvénient. Ce n'est pas un terme *a quo* qu'il faudrait ici, mais un terme *ad quem*. Or, on a continué, surtout dans le style populaire, à dire Pharaon pour le roi, jusqu'aux derniers temps.

Aussi bien, après avoir soutenu par ces preuves (?) l'antiquité et l'authenticité du Pentateuque, M. Hoberg s'empresse de faire de larges brèches à la thèse traditionnelle dont il paraissait naguère si convaincu. Parmi les changements qui se sont opérés depuis Moïse, admettons d'abord des modifications théologiques. « Les réflexions religieuses des Juifs ont aussi influencé extraordinairement le texte du Pentateuque », ou « le développement théologique est très clairement visible dans le Pentateuque » (p. 49). — Il y a peut-être là une arrière-pensée de mettre des bâtons dans les roues de la critique. Elle opère d'après les noms divins. Or, M. Hoberg conjecture que Moïse s'est servi très peu du nom de Iahvé, et que si ce nom a prévalu dans la suite, c'est qu'on a brouillé les noms divins avec une intention générale de mettre plutôt Iahvé quand il s'agit de l'auteur de la révélation, Elohim pour marquer l'essence divine.

Sur de petites additions historiques, il est inutile d'insister. M. Hoberg concède

(1) *Bibel und Ægypten*, p. 23 s.

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

aussi des additions législatives. C'est dans la nature des choses, puisque les lois doivent changer avec les rapports sociaux (p. 61). Et de fait, par exemple, — ce n'est qu'un exemple, — les trois lois sur la dîme ne peuvent émaner du même auteur (p. 61 ss.).

Ce n'est pas seulement la critique interne qui met sur la voie de ces modifications. Elles sont indiquées par le texte lui-même. Josué a ajouté quelque chose au Pentateuque (Jos. **24**, 26), peut-être est-ce Dt. **26**, 16-27. Samuel a ajouté la loi du royaume, probablement Dt. **17**, 14-20. David et Ézéchias ont fait des ordonnances; il serait bien étonnant que quelques-unes d'entre elles n'aient pas pénétré dans la loi. Enfin, nous y voilà : « Ce n'est pas seulement dans les temps post-exiliens que les prêtres ont dû donner des solutions casuistiques, mais auparavant; ils n'ont pas été si peu pratiques que de n'en point insérer dans le livre de la loi » (p. 68) (1).

Après cela faut-il tirer l'échelle? Non, on nous offre un critérium. Puisqu'il y a des additions, comment les reconnaître? — Par l'exégèse! — Mais encore! — Les lois d'une nature très spéciale qui supposent l'installation au pays de Canaan auront été ajoutées. Par exemple, Lev. **25**, 32-34, quoiqu'il fasse partie, d'après le titre du chapitre, de la législation donnée au Sinaï. — Alors que devient la formule *dixit Dominus ad Moysen ?*

N'insistons pas. La conclusion de l'auteur est que : « le Pentateuque est le produit du développement religieux sous le peuple de la Révélation, depuis Moïse jusqu'au temps qui a suivi l'exil babylonien sur le fondement des prescriptions écrites par Moïse qui, pour l'étendue et l'importance, forment de beaucoup la plus grande partie de la loi de l'A. T. » (p. 69).

Arrivé à ce point, l'auteur se demande si en somme on ne pourrait pas admettre l'opinion beaucoup plus libérale encore de M. Vetter. Mais un dernier scrupule l'arrête : 1° il n'est pas possible de distinguer les sources dans la Genèse; 2° n'est-il pas beaucoup plus convenable, *nicht viel kongruenter*, de donner plus à Moïse, instruit de toute la sagesse des Égyptiens?

— C'est sur cette congruence que se fixe M. Hoberg. Cette recension est déjà trop longue. Un seul mot pour finir. Est-ce là l'opinion dite traditionnelle, et que sert après cela d'aligner tous les témoignages depuis s. Justin jusqu'à Haneberg?

Si ce n'est pas l'opinion traditionnelle, mais un essai de donner satisfaction à la critique, sans la pratiquer ouvertement, le moment n'est-il pas venu d'aborder le problème du Pentateuque, critiquement, en toute droiture, sans chercher tant de détours?

Jérusalem.

Fr. M. J. LAGRANGE.

Biblia sacra Veteris Testamenti, dat is de Heilige Boeken van het Oude Verbond. 's-Hertogenbosch, Teulings.

1 *D. A.W. H. Sloet*. Het Boek der Rechters, vertaald en met aanteekeningen voorzien. — Deel II, 2de aflev. p. 113-318, 1904. — 2. *Dr A. Jansen*. Het Boek Ruth vertaald en met aanteekeningen voorzien — Deel II, 2de aflev. p. 316-338, 1904. — 3. *Dr A. Jansen*. Het eerste en tweede Boek der Koningen, vertaald en met aanteekeningen voorzien. — Deel II, 3de aflev. p. 339-624.

La *Revue biblique* a parlé déjà plus d'une fois du commentaire de l'Ancien Testament publié par les exégètes catholiques les plus distingués de la Hollande (t. IV,

(1) Cf. *Revue biblique*, 1898, p. 31.

Digitized by Google

Original from CORNELL UNIVERSITY

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

p. 119, 650; t. VI, p. 328; t. X, p, 321). Cette collection vient de s'enrichir, dans le courant de 1904, de trois nouveaux commentaires. Rappelons-en brièvement le plan général. Chaque livre est pourvu d'une introduction; l'importance et l'étendue varient toutefois d'après les auteurs. On donne le texte de la Vulgate Clémentine avec une traduction néerlandaise en regard. De nombreuses notes de critique textuelle, d'archéologie, de topographie, etc. sont données au bas du texte. — Si ce plan peut avoir des avantages, il a cependant de grands inconvénients. Il est déconcertant, par exemple, de lire dans la traduction telle proposition, et d'apprendre ensuite dans les notes que le sens du texte primitif (massorétique ou texte hébreu corrigé) est tout autre. Ainsi, *Jug.* I, 18 la traduction donne : « Et Juda prit Gaza et son territoire »; la note, au bas de la page, porte : les LXX lisent : « et Juda *ne* prit *pas* Gaza, etc... Les Septante ont sans aucun doute la vraie leçon ». Une traduction d'après le texte original, prudemment corrigé, serait bien préférable. Un autre inconvénient : la division de la Vulgate en chapitres et versets est *seule* maintenue, de sorte que la division logique du livre ne saute nullement aux yeux par l'impression même. Mais ce n'est pas ici le moment de critiquer le plan de la collection hollandaise. Nous tenions cependant à signaler les inconvénients de ce plan; nous nous garderons toutefois d'en faire un reproche aux auteurs dont nous allons parcourir les commentaires.

1. Le commentaire de M. l'abbé Sloet, disons-le tout de suite, est un excellent commentaire. L'introduction, heureusement assez développée (elle comprend une cinquantaine de pages) expose les idées de M. Sloet sur la question des sources et de la composition du livre des Juges, sur la valeur de sa chronologie, sur les effets de l'inspiration quant à l'historicité des narrations. Finalement le cantique de Débora y est étudié une seconde fois d'après le texte hébreu (ce qui confirme bien les critiques de tantôt), et l'introduction se termine par l'examen de la question de l'unité du sanctuaire chez les anciens Hébreux. M. Sloet a largement puisé au grand commentaire du P. Lagrange qu'il a pu utiliser à partir de *Jug.* VIII, 22 et pour toute l'introduction (1). Il n'aurait pu faire un meilleur choix. Généralement il suit le P. Lagrange; il ne s'en sépare que sur une question d'exégèse et de topographie très importante, la question de l'unité du sanctuaire, pour se rallier à l'opinion de son savant compatriote, le Dr Poels, opinion que les lecteurs de la *Revue* n'ignorent pas.

Quelquefois aussi, comme c'est le cas pour la question des sources, M. Sloet, en manifestant ses préférences, s'abstient de formuler son propre jugement. Cette abstention, il la motive par des considérations que nous ne saurions approuver. « Il n'est pas de notre ressort d'analyser le livre d'après ses sources et de le juger au point de vue historico-critique. » Nous avouons ne pas bien saisir comment un auteur, admettant la possibilité qu'un livre inspiré contienne des sources d'inégale valeur, puisse s'abstenir de formuler son jugement sur l'existence de ces sources et sur la détermination de leur valeur historique. C'est là, pour le lecteur, une chose bien plus importante que le fait de rechercher, en note, le sens douteux d'un passage corrompu, d'identifier péniblement une localité peu importante et peu citée.

Puisque la question de l'historicité des narrations bibliques contenues dans les livres « historiques » est actuellement, chez les catholiques, l'objet d'ardentes controverses, donnons l'opinion de M. Sloet sur cette importante question. Nous le faisons d'autant plus volontiers qu'ici nous n'avons qu'à louer le savant exégète.

(1) Les principales corrections que la lecture du P. Lagrange a suscitées pour I, 1-VIII, 21, sont données sur une feuille séparée insérée dans le commentaire.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

« L'inspiration comporte-t-elle la *vérité* de tout ce qu'écrit l'auteur inspiré? Il faut l'affirmer puisque la parole de l'écrivain est aussi la parole de Dieu, et que la parole de Dieu est vraie. Mais *la parole* de l'écrivain doit être comprise dans *le sens* voulu par l'écrivain; dans un *autre* sens elle n'est pas la parole de l'écrivain, et par conséquent elle n'est pas la parole de Dieu. Le sens de l'auteur, c'est-à-dire l'idée qu'il veut nous communiquer, n'est presque jamais exprimé dans une parole, souvent même elle ne l'est pas dans une ou plusieurs propositions. Quelquefois l'idée que l'auteur veut exprimer ne ressort que de la tendance du livre ou de la narration. » Et après avoir corroboré ces principes par quelques exemples tirés des paraboles évangéliques et des citations d'apocryphes dans l'épître de saint Jude, il continue : « Quand un auteur inspiré de l'Ancien Testament — excité par l'Esprit-Saint à rassembler des récits oraux ou écrits pour en composer une histoire suivie de l'ancien Israël, dans le but, qui est aussi le but de Dieu, de donner à son peuple un livre utile pour mettre en lumière la Providence de Dieu dans l'histoire du peuple de Dieu et dont le peuple déduira des leçons religieuses et morales — écrit une « histoire d'Israël », il ne signifie pas que toutes ses narrations, même dans les détails, sont *historiquement* vraies. Il donne ces récits, tirés de ses sources, pour ce qu'ils sont et ne leur reconnaît pas plus de valeur (historique) que celle qu'ils ont de par eux-mêmes ou par une tradition plus ou moins autorisée. Et il ne veut en aucune façon nous forcer d'y attacher plus de valeur.

« Que ces récits anciens, dont il ne saurait garantir, comme témoin, la valeur historique, ne doivent pas être vrais sous tous les rapports, voilà ce qu'il sait lui-même mieux que tout autre, voilà ce que savaient aussi ses lecteurs..... Ainsi, il est possible que les différents récits du livre des Juges aient une valeur historique différente, et, d'après la critique, ils l'ont de fait. » P. 122-124 (1).

Avec des principes aussi larges et aussi solides dont les recherches modernes confirmeront la justesse et l'à-propos, avec un guide comme le commentaire du P. Lagrange, M. Sloet pouvait donner un excellent commentaire. Nous avons déjà dit qu'il l'a fait, et nous ne craignons pas d'ajouter que c'est un des meilleurs de la collection.

Nous regrettons, toutefois, que l'auteur ait trop rarement appliqué ces principes dans le corps du commentaire. Au ch. xx est racontée la guerre contre la tribu de Benjamin. Les Israélites auraient mis en campagne contre la tribu rebelle une armée de 400.000 hommes! Ce chiffre, ainsi que les autres chiffres de ce chapitre, sont considérés comme historiques, et l'on invoque, pour les justifier, les chiffres du livre des Nombres xxvi. Nous renvoyons au commentaire du P. Hummelauer qui déjà en 1894 faisait justice de pareilles exagérations. Ce n'est pas dans l'ancien Israël qu'il faut chercher des armées aussi énormes.

L'interprétation est généralement bonne. Quelquefois elle est hésitante : מלא יד est expliqué par mettre en main, confier, sans indication de l'objet confié, ce qui est loin de fournir un sens clair. Ailleurs, elle ne nous paraît pas correcte, comme pour l'éphod de Gédéon, viii, 24 sv., qui ne peut guère se comprendre d'un habit sacerdotal. Si l'on descend aux particularités, l'on conviendra aisément de l'immense travail d'érudition contenu dans les notes exégétiques et archéologiques qui sont nombreuses et excellentes. Il y aurait à signaler certains cas où les différences entre la Vulgate et le texte hébreu auraient mérité d'être relevées : ii, 3, 19; xviii, 2. Le

(1) Nous avons traduit aussi fidèlement que possible le texte de M. Sloet en soulignant ce que lui-même souligne. Nous avons même évité de couper les phrases pour conserver, aussi bien que possible, le sens de l'auteur.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

texte des Septante aurait pu être signalé I, 16; II, 21; III, 1. Mais ce sont là des omissions de bien peu d'importance. Ce qui est plus regrettable, c'est l'absence complète de toute bibliographie. Le P. Lagrange et M. Poels sont les deux auteurs cités et le titre exact de leurs ouvrages n'est pas même donné. Or, si nous l'entendons bien, il est important d'indiquer aux lecteurs, les auteurs principaux qu'on suit ainsi que ceux qu'on combat. A ce point de vue, on ne saurait contester que le commentaire de M. Sloet gagnerait en précision et en utilité, si, au lieu d'expressions vagues comme celles-ci : « des auteurs récents », « plusieurs commentateurs », il y avait l'indication bibliographique d'au moins un des auteurs principaux visés. En veut-on un exemple? Pour le vœu de Jephté, M. Sloet se rallie à l'opinion commune qui y voit un véritable sacrifice humain. Il aurait cependant fallu renvoyer, pour l'opinion contraire, aux articles de M. Van Hoonacker dans le *Muséon* de 1893. Certes il ne faut pas surcharger de notes bibliographiques un commentaire comme celui-ci. Encore ne peut-on s'en passer tout à fait; car le lecteur a intérêt à connaître les ouvrages et articles de revue qui traitent à fond une question qu'on doit forcément résumer dans un commentaire.

2. Le D[r] Jansen a donné le commentaire du petit livre de Ruth. Cette gracieuse idylle ne présente guère de grandes difficultés exégétiques. La traduction de M[gr] Jansen rend fidèlement le sens de la Vulgate et généralement annote les différences du texte hébreu (Cf. toutefois I, 13, 18; III, 1.) Les questions les plus controversées portent sur le genre littéraire et la date de composition du livre de Ruth. Elles sont d'ailleurs difficiles et compliquées au point de ne permettre qu'une réponse vague et peu précise. M[gr] Jansen croit pouvoir assigner Ruth à l'époque de Salomon. Il suffit de lire les arguments pour constater que la conclusion est bien plus précise que ne le permettent les prémisses.

Le livre de Ruth, d'après M[gr] Jansen, est un livre historique. Il en donne deux arguments. Le premier, c'est que l'histoire de Ruth est rattachée à l'époque des Juges (I, 1) et que Booz compte parmi les ancêtres de David (IV, 17). Mais cet argument ne vaut que quand on admet l'historicité de toute narration rattachée à un personnage historique. Et qui se chargera de faire la preuve de cette proposition? Le second argument, c'est que le livre de Ruth était rangé dans l'*ancien* canon Juif, parmi les livres historiques, immédiatement après le livre des Juges. Cette assertion est très contestable. Il est vrai que les Juifs Alexandrins, ainsi que Josèphe, comptent Ruth après les Juges. Le canon hébreu au contraire le range parmi les Hagiographes. La priorité de l'un des deux canons sur l'autre devra donc être prouvée par des arguments intrinsèques. Or l'ensemble des différences du canon alexandrin avec le canon hébreu prouve clairement que le canon alexandrin est postérieur, et doit son origine au désir de classer plus systématiquement les livres saints. Si le livre de Ruth avait été anciennement attaché au livre des Juges, jamais on n'aurait songé à l'en détacher. Les Alexandrins, croyant le livre de Ruth historique, l'auront placé, à cause de I, 1, immédiatement après les Juges. Seulement, leur opinon était-elle la bonne? Voilà ce qu'il faudrait établir. En tout cas des arguments comme ceux-ci ne sauraient légitimer la conclusion : « manifestement l'auteur a conscience d'écrire un récit historique et non une légende ».

3. Les deux livres de Samuel ont également été commentés par M[gr] Jansen. Les biblistes connaissent bien les graves difficultés de critique textuelle, d'interprétation et de critique littéraire, qui se rencontrent dans ces livres presque à chaque page. Et il faut certes admirer la vaillance de M[gr] Jansen, qui au milieu des occupations du ministère paroissial, consacre ses loisirs à l'étude aride et minutieuse de

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

la critique textuelle. Car, nous sommes heureux de le proclamer, la critique textuelle dans ce commentaire est très soignée. Non pas que les solutions de Mgr Jansen soient généralement originales; les études de Wellhausen, de Driver, de Peters ont prouvé quels services les anciennes versions pouvaient rendre à la critique, et des nombreuses corrections qu'ils ont proposées, beaucoup sont absolument sûres et définitives. C'est néanmoins un mérite d'avoir condensé, dans des notes substantielles, les résultats de ces études qui ne sont pas abordables à tout le monde.

Toujours attentif aux progrès de la critique textuelle, Mgr Jansen a suivi Grimme dans la critique des discours prophétiques contenus dans les livres de Samuel. D'après le distingué professeur de Fribourg, ces discours auraient une forme métrique. Cfr. II Sam. VII, 5-17 et XII, 7-12.

Les notes d'exégèse sont aussi abondantes que justes et rallieront généralement les suffrages des lecteurs. Ici et là apparaît encore l'ancienne manière de faire de l'étymologie : שְׁמוּעָאֵל abrégé en שְׁמוּאֵל : exaucé par Dieu ! Comme M. Sloet, Mgr Jansen dans la question de l'unité de sanctuaire se rallie à l'opinion de M. Poels et la défend vigoureusement. Malheureusement, comme dans le commentaire de M. Sloet, absence complète de bibliographie ; les noms de MM. Grimme et Poels s'y rencontrent une ou deux fois, mais le titre de leurs ouvrages n'y est pas.

Sur la critique littéraire des livres de Samuel les solutions de Mgr Jansen sont très nettes, mais, à notre avis, erronées. L'ouvrage original, peu distinct du livre que nous avons maintenant, aurait été écrit sous Abiam, d'après des sources anciennes, les œuvres des prophètes Samuel, Nathan et Gad. Un ou plusieurs rédacteurs l'auraient remanié dans la suite ; la dernière rédaction serait du temps d'Esdras. Mais nulle part il n'y aurait de trace de doublets ni de narrations contradictoires. Dans certains cas il faudrait être aveuglé par l'incrédulité pour y voir des doublets, par exemple dans l'histoire de l'élévation de Saül au trône, dont nous dirons un mot plus loin.

Examinons de près l'un ou l'autre exemple. — L'arrivée de David à la cour de Saül est racontée, I Sam. XVI-XVII. Chap. XVI, il est raconté que les talents d'harpiste font arriver David à la cour de Saül. On avait remarqué également que David était bon guerrier et Saül en fit son écuyer.

Au chapitre suivant la guerre éclate entre Saül et les Philistins ; les frères de David vont à l'armée de Saül et David lui-même quitte la cour pour aller aider son père (v. 15). Envoyé également à l'armée israélite, David y défait le géant Goliath. A ce moment ni Saül ni Abner ne connaissaient David, v. 55-58. Il est clair que ce récit renferme des oppositions qu'on ne saurait concilier. M. Jansen le reconnaît. Seulement le manuscrit B de la version grecque, dite des Septante, omet XVII, 12-31, 55-XVIII, 6 et certains passages de moindre importance au ch. XVIII. Suivant en cela M. Peters, Mgr Jansen estime que ces passages sont des interpolations non canoniques. Au point de vue théologique il n'y a sans doute pas d'objection à faire à cette solution, puisque l'édition sixtine du texte grec donne ces fragments, en note seulement, sous le titre : *in nonnullis libris haec sequuntur*. On pourrait donc dire que ces parties n'étaient pas de celles *quae in Ecclesia catholica legi consueverunt et in veteri vulgata latina editione habentur*. Mais n'y a-t-il pas d'autres difficultés contre cette solution ? L'interpolation de ces fragments est-elle plus vraisemblable que leur omission ? Et ne serait-ce pas ici le cas de dire : *lectioni proclivi praestat ardua?* Et surtout, ce que Mgr Jansen n'a pas assez remarqué, la suppression de ces trente versets donne-t-elle une narration une et d'une harmonie parfaite ? Nous croyons que non. Au ch. XVI, v. 18, David est, au jugement du courtisan de Saül, un homme vaillant גבור חיל, un guerrier ואיש

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

מלחמה et au v. 22 il devient l'écuyer de Saül, tandis qu'au chap. suivant il est jeune, נער opposé à איש מלחמה (v. 33), et n'a pas la coutume de porter les armes. Suffit-il de dire, à propos du v. 33, que la qualité de guerrier attribuée à David n'est qu'un pronostic de courtisan, et équivalait à dire : il y a de l'étoffe en lui pour faire un excellent guerrier? Mais il est manifeste que le v. 33 parle des qualités que possédait déjà David.

Autre exemple : élévation de Saül à la dignité royale. Premier récit : I Sam. IX, 1-X, 16, 27b; XI, 1-11, 15. Saül est oint secrètement par Samuel, manifeste sa bravoure à l'occasion d'une invasion ammonite et est couronné roi. Autre récit : VIII; X, 17-27a; XII. Le peuple demande un roi, Samuel s'y oppose, puis, sur l'indication de Dieu, finit par se rallier aux désirs du peuple et convoque le peuple à Mizpa où Saül est désigné par le sort. Samuel fait ensuite ses adieux au peuple.

Il suffit de lire, dans le texte hébreu, les chapitres VIII-XII pour y voir immédiatement une grande différence de style : VIII, X, 17-27a et XII sont nettement distincts des autres parties. Et nous croyons que ce seul argument suffirait à établir la différence des sources. Il y a toutefois encore d'autres preuves. Les envoyés de Jabes-Gilead cherchent du secours contre les Ammonites « dans tous les confins d'Israël » et arrivent notamment dans la ville où habite Saül, XI, 1-4. Notons qu'on vient de raconter l'élévation de Saül à Mizpa, les acclamations du peuple ainsi que l'opposition « d'enfants de Bélial ». Conçoit-on que l'auteur, si le récit était de la même main, eût présenté les faits comme ils sont racontés maintenant? Conçoit-on que les envoyés de Jabes-Gilead n'eussent pas demandé à voir le roi Saül, que le peuple, à la nouvelle de l'invasion ammonite, se fût contenté de pleurer sans renvoyer les hommes de Jabes-Gilead à Saül? Et Saül lui-même, est-il vraisemblable qu'il aurait continué à labourer ses champs après la réunion de Mizpa? C'est la distinction des sources qui, seule, résout ces difficultés.

Ces considérations ne sont pas bien neuves; on les trouve chez Driver, Nowack, ailleurs et aussi dans l'introduction catholique de Gigot. En tout cas, et ceci est important, on ne saurait leur opposer des arguments d'ordre théologique. C'est ce que M. Sloet, nous l'avons vu plus haut, a reconnu.

Louvain.

H. Coppieters.

Roma sotterranea. Le pitture delle Catacombe romane illustrate, da Giuseppe Wilpert. 267 Tavole, Testo XIX-459, con 54 incisioni. 2 in-folio. Roma; Desclée, Lefebvre (1), 1903.

Il est inutile de faire valoir l'importance de documents tels que les peintures des Catacombes. Symbolique, art chrétien, histoire religieuse, on sait à quel point toutes ces branches de la science leur sont redevables. Il ne faut pourtant pas se dissimuler que, malgré les nombreux travaux dont ils ont été l'objet, ces précieux vestiges du passé n'ont pas rendu tous les services qu'auraient cru devoir en attendre les esprits adonnés aux études d'art et d'histoire. Il y avait à cela deux obstacles : l'un, d'ordre matériel, la difficulté d'arriver à une reproduction exacte des sujets traités; l'autre, d'ordre intellectuel, l'observation souvent superficielle et la fantaisie dans l'interprétation. Ces obstacles n'existent plus. La passion de l'exactitude et l'érudition dégagée de tout système qui distinguent Mgr Joseph Wilpert en sont venues à bout.

(1) Cet ouvrage a été publié aussi en allemand chez Herder, Fribourg-en-B., sous ce titre : *Die Malereien der Katakomben Roms.*

Digitized by Google Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Ce qui l'atteste, ce sont les deux superbes in-folio de sa publication dont nous regrettons de n'avoir pu parler plus tôt.

Dans l'un de ces volumes, l'éminent archéologue a réuni 267 planches dont 133 sont en couleurs. Il y a un véritable plaisir à feuilleter ces belles pages tant pour les yeux que pour l'esprit. Comment décrire par la plume ces tons indéfinissables de couleurs que le temps, les sels, l'humidité ont légèrement irisées? Le plus souvent, les teintes s'harmonisent assez bien. Çà et là, il y a des violences, mais elles sont exigées par le sujet. Le Noé de *Priscille* sur son fond rouge vif, le monstre vert qui vomit Jonas sont du plus saisissant effet. Quant au mérite artistique des peintures catacombales, il peut prêter flanc à la discussion. On ne saurait toutefois sans parti pris affirmer qu'il fait totalement défaut. Il y a à tenir compte aussi des difficultés qui se présentaient à l'artiste chargé d'ornementer des surfaces qui s'y prêtaient peu, avec le double inconvénient d'une lumière insuffisante et de l'infection des tombeaux. La reproduction de ces œuvres n'est pas d'un moindre mérite. Ce qu'elle a coûté de soins et de procédés, Mgr Wilpert nous en fait part lui-même dans son volume de textes (p. 166 ss.). Depuis le nettoyage des peintures jusqu'à l'exécution définitive des planches au moyen de la trichromie habilement mise en œuvre par la maison Danesi, en passant par la photographie et par l'aquarelle due au pinceau distingué de Tabanelli, on s'imagine difficilement la somme de travail dépensé à chacun de ces relevés. Mais aussi quel beau résultat! On sacrifie assez volontiers l'impression des mystérieuses obscurités de la Rome souterraine pour l'avantage d'en contempler les peintures au grand jour et de les étudier à loisir. Ces documents relèvent, à vrai dire, plus de l'histoire que de la critique d'art; aussi est-ce rendre un service signalé à celle-là que de les lui présenter de telle manière qu'elle puisse les examiner et s'appuyer sur eux avec confiance.

Mais dans ce labyrinthe où déjà tant se sont fourvoyés, devant ces représentations qui semblent parfois des énigmes, un guide sûr est de toute nécessité. Mgr Wilpert y a pourvu. Il donne lui-même dans le volume de textes une interprétation fort érudite des scènes représentées sur les parois des Catacombes. Nos lecteurs ne trouveront pas mauvais qu'on leur en esquisse les grandes lignes.

Avant tout, il faut se garder de deux tournures d'esprit fertiles en erreurs : l'une qui, dans les peintures même manifestement chrétiennes, fait voir des sujets païens à peine déguisés sous le pinceau chrétien; l'autre qui, poussant à un symbolisme outré, trouve aux moindres détails des raisons d'être et des significations auxquelles l'artiste n'avait certainement pas songé. Ici, comme en bien des choses, il faut savoir garder le juste milieu. Des sujets païens, il y en a certainement dans les Catacombes; il se peut même qu'ils soient dus en partie à des peintres étrangers au christianisme, car il n'est pas nécessaire de penser que la communauté romaine ait compté dès ses débuts des adhérents sachant se tirer convenablement d'une fresque. De ce que l'on rencontre ici et là des Amours, des Psychés, des personnifications du soleil et de la mer, des Orphées symbolisant le Christ dont la doctrine adoucit les mœurs sauvages du paganisme, il ne s'ensuit pas qu'on doive envisager le sacrifice d'Abraham comme un déguisement du sacrifice d'Iphigénie et identifier l'Hermès criophore avec le Bon Pasteur. Certains sujets sont surtout des motifs de décoration; d'autres peuvent en outre, selon qu'ils sont en usage dans tel et tel culte, exprimer des idées fort disparates. Un chrétien comme Clément Romain ne craint pas de personnifier les forces et les phénomènes de la nature que de leur côté les païens déifiaient. « Les saisons du printemps, de l'été, de l'automne et de l'hiver se succèdent en paix à tour de rôle. Sans faux pas, les vents remplissent chacun en son temps leur service public. Et perpé-

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

tuelles, les sources créées pour l'agrément et la santé présentent sans cesse à l'homme leurs mamelles qui donnent la vie (1). » C'est une façon poétique de dire la soumission des éléments à la volonté du Créateur. Il n'y a pas plus à se méprendre sur la pensée de ceux qui ont fait exécuter ces peintures que sur celle de leur illustre compatriote, Clément. L'identification du Christ avec le soleil, venue de l'usage fréquent de comparer Jésus à l'astre du jour, n'a été le fait que de certains esprits dont l'ignorance exaspérait le sentiment religieux du reste de l'Église (2). L'art chrétien primitif a de plus adopté les figures des saisons de l'année qui par leur alternative amenaient au concept de la résurrection. On sait que le paganisme ne s'était pas fait faute de multiplier ce sujet qui se prêtait d'ailleurs si bien à l'ornementation. Il avait tant de rapports aussi avec le culte du soleil que l'art mithriaque l'a emprunté de son côté. Que les sectateurs de Mithra y aient vu une image de résurrection à une certaine époque, il n'y aurait à cela aucun inconvénient, deux religions pouvant fort bien adopter le même symbole pour une même croyance. Clément Romain et Théophile d'Antioche ne se servent-ils pas de comparaisons qui trahissent une origine mazdéenne (3)?

Le nombre des œuvres à thème païen ou simplement décoratif dans les Catacombes est de beaucoup dépassé par celui des reproductions spécifiquement chrétiennes. Les scènes bibliques en particulier y foisonnent. Familières aux fidèles, elles étaient propres à évoquer chez eux en face de leurs morts des leçons et des sentiments dignes de la religion qu'ils professaient. Car nous avons affaire ici à des peintures funéraires; c'est ce qu'il ne faut jamais perdre de vue. Cela est si vrai que Mgr Wilpert a été amené à la suite d'une observation attentive des sujets traités, à poser ce canon qu'on donne de la scène biblique ce qui a rapport au défunt seulement et que dans chaque scène on ne présente généralement que le moment principal de l'action. Nous sommes loin de l'interprétation de l'infiniment petit dans laquelle s'est égarée la critique ultra-allégorisante. Le symbolisme funéraire chrétien est tout entier pénétré de l'idée de salut éternel. Aussi est-ce dans ce sens que doit s'orienter toute interprétation sérieuse. Il ne sera pas toujours facile toutefois de rejoindre l'idée précise qui a présidé à l'exécution de l'œuvre, car une scène peut se rapporter au salut éternel de diverses façons. Les Pères n'ont-ils pas donné du même fait des exégèses différentes? En face de Noé, saint Pierre et Tertullien pensent au baptême, saint Cyprien à l'eucharistie. Devant Daniel entouré de lions, l'idée de la résurrection vient à l'auteur des Constitutions apostoliques; Clément de Rome y voit un encouragement au martyre. Les textes patristiques cependant sauront à l'occasion fournir des lumières à l'interprète quand celui-ci aura été mis sur la voie par des indications venues d'ailleurs, à savoir de la sainte Écriture elle-même, du groupement dont telle scène fait partie et qu'il faut consulter comme un contexte, puis des inscriptions sépulcrales et enfin des anciennes liturgies funéraires. Moyennant ce procédé, Mgr Wilpert est arrivé à classer les peintures catacombales sous certaines rubriques ayant toutes trait à la mort et à l'autre vie : conditions d'entrée dans la vie éternelle, comme baptême et eucharistie, faits qui ont apporté la mort dans le monde, scènes exprimant le secours divin à l'heure du trépas et après ce moment suprême, expressions de la foi en la résurrection, jugement, félicité finale; telles sont les grandes divisions de ce cadre monté suivant une critique rigoureuse. Il serait trop long, quoique d'un

(1) 1 Cor. 20.

(2) CUMONT, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*, I, p. 355 s., note C : *Le soleil symbole du Christ.*

(3) CUMONT, *op. laud.*, p. 92 s., 340, note.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

très haut intérêt, d'entrer ici dans le détail. Force nous est de nous restreindre à quelques exemples caractéristiques. Le baptême est tantôt représenté dans sa réalité, tantôt, et ceci plus fréquemment, sous le voile de l'allégorie ; le perclus de la probatique, le pêcheur évangélique, la source de Moïse en sont les principaux symboles. Garucci (1) et après lui Rogers (2) ont vu le baptême dans une scène de *Prétextat* qui est manifestement le couronnement d'épines. Un coup d'œil sur la planche 18 du volume illustré de Mgr Wilpert ne laisse aucun doute à ce sujet. Deux scènes de *Callixte* sont encore à rayer des représentations baptismales. La première est celle du Bon Pasteur ayant à ses côtés deux hommes qui se précipitent aux sources qui tombent sur les bords. Le Bon Pasteur apporte sur ses épaules l'âme fidèle au nombre des élus ; c'est ce qui ressort des liturgies funèbres ; les deux hommes sont donc ici de par le contexte deux élus qui boivent « l'eau vive », symbole de la félicité éternelle (pl. 236). Cette idée revient plusieurs fois avec la Samaritaine et le puits de Jacob. L'autre scène qui montre un fidèle penché vers la source que Moïse fait jaillir du rocher (pl. 237 [2]) a le même sens ; le contexte l'exige. En effet un peu avant se voit un personnage dans l'attitude de quelqu'un qui va se déchausser. Or il est avéré que nous avons là l'image d'un élu qui va voir Dieu.

L'eucharistie, « remède d'immortalité », est toujours représentée sous quelques symboles. La multiplication des pains, les noces de Cana, la réfection de la multitude, sont les plus fréquents. Ces trois sujets se rencontrent aussi dans les catacombes d'Alexandrie (3) sur une frise peinte au IIIe siècle probablement. A Rome comme à Alexandrie, les pains sont marqués d'une croix et débordent des corbeilles. La scène de la multiplication de *Callixte* (p. 237 [1]), qui est de la seconde moitié du IVe siècle, est la seule qui se rapproche comme ordonnance de celle d'Alexandrie. Deux apôtres présentent au Christ le pain et les poissons à la façon des diacres présentant les offrandes à l'évêque. Les noces de Cana des *saints Pierre et Marcellin* (pl. 57), de la première moitié du IIIe siècle, sont au fond semblables à celles d'Égypte, mais elles ont un cachet eucharistique plus marqué. La réfection de la multitude se passe à Rome, autour d'une table en sigma ; la peinture alexandrine, plus fidèle aux données évangéliques, la localise à la campagne ; elle est toutefois obligée, pour sauvegarder son symbolisme, d'indiquer que là on mange les eulogies du Christ, « τὰς εὐλογίας τοῦ Χριστοῦ ἐσθίοντες ». Les représentations romaines parlent en général davantage par elles-mêmes, sans avoir recours à des indications écrites. A mesure qu'on s'éloigne des origines, le symbolisme va s'accentuant à tel point qu'il suffit d'une corbeille et d'une amphore pour représenter l'eucharistie. Cela s'explique, il est vrai, par le développement de l'institution de l'arcane inconnue aux premiers temps.

Il est des sujets dont le rapport au salut de l'âme n'apparaît point du tout ou ne semble devoir apparaître qu'avec force subtilités. Considérés à la lumière des liturgies funéraires, ils deviennent limpides. Que nous disent-elles en résumé ? — Seigneur, délivre l'âme de ton serviteur comme tu as délivré Noé du déluge, Job, de ses misères, Isaac, du sacrifice et de la main de son père, Daniel, de la fosse aux lions, les trois enfants, de la fournaise et de la main du roi inique, Suzanne, d'une fausse imputation, David, de la main de Goliath. On lit dans les *Orationes* du pseudo-Cyprien : « Comme tu as exaucé Jonas dans le ventre du poisson, exauce-moi et jette-moi de la mort à la vie », et ailleurs : « Comme tu as assisté Tobie, assiste-moi ». Après de telles

(1) GARUCCI, *Storia dell' arte cristiana*, I, p. 368 ; II, 39.

(2) ROGERS, *Baptism and Christian archaeology*, vol. V des *Studia biblica et ecclesiastica* : Oxford, 1903, p. 245 ss.

(3) *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, p. 1127.

Digitized by Google Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146 Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

indications on s'explique l'à-propos de la présence de tous ces personnages, présence dont la raison échappait ou qu'on interprétait à faux.

Ce coup d'œil général que nous venons de donner sur l'œuvre de Mgr Wilpert ne peut certainement pas en pénétrer toute la valeur. Il y aurait encore beaucoup à dire sur des chapitres tels que ceux du *vêtement*, de la *coiffure* et des *portraits*. L'intérêt fait plus que doubler lorsqu'on se met à étudier le monument, un texte approprié en main. Alors on s'aperçoit, par exemple, que les différentes têtes du Christ sont traitées suivant la mode de chaque époque, que le saint Paul des Catacombes répond à peu près au signalement que donnent de lui les *Actes de Paul et de Thècle* (1) : petit de taille, tête chauve, jambes arquées, bonne mine, sourcils se rejoignant, nez tant soit peu fort. « Sur son extérieur comme sur celui de saint Pierre, il paraît y avoir eu une tradition fixe assez sérieuse. Les Israélites sous la pluie de la manne durant leur voyage dans le désert sont vêtus aux Catacombes de la pénule. C'est précisément un manteau de voyage de ce genre, la φελόνη, que l'Apôtre avait laissé à Troas chez Carpos (2). Les chaussures blanches des dames de la Rome souterraine font penser à la vierge de la vision d'Hermas (3) qui était en « ὑποδήμασιν λευκοῖς ». Les attitudes des orantes, l'imposition des mains, etc., sont autant d'images dont on pourrait illustrer le Nouveau Testament.

Le costume et la mode sont en outre très utiles pour établir la chronologie des peintures catacombales, mais ce ne sont pas les seuls critères à cet effet. Si l'on tient compte du lieu où elles se trouvent, des inscriptions datées, de la qualité du stuc, de l'exécution et d'autres détails comme les monogrammes du Christ, les nimbes, les décorations architectoniques, on peut arriver à fixer assez solidement la date de chacune de ces œuvres. Mgr Wilpert l'a ainsi compris et exécuté, et là encore comme dans le reste de son ouvrage il s'est montré ce qu'il est véritablement, un maître.

Jérusalem.

Fr. M. ABEL.

Der Kampf um die Wahrheit der H. Schrift seit 25 Jahren, Beiträge zur Geschichte und Kritik der modernen Exegese, von Leopold FONCK S. J. Dr. theol. et phil., o. ö Professor an der Universität Innsbruck, in-8° de XIII-215 pp. Innsbruck, 1905.

Le Révérend Père Léopold Fonck, de la Compagnie de Jésus, vient de faire paraître une brochure dont le titre pourrait se traduire en français : *La lutte au sujet de la Vérité de la Sainte Écriture depuis 25 ans, contribution à l'histoire et à la critique de l'exégèse moderne*. Elle paraît destinée à une large propagande, puisque les premiers exemplaires portent « 1er et 2e mille ». Le titre, quoique long, manque de netteté. Il faudrait d'abord savoir si vraiment on se bat et quels sont ceux qui se battent. S'agit-il de la lutte des écrivains catholiques contre les incrédules qui nient la véracité des Saintes Écritures? Ce n'est point le cas, et M. Vigouroux, qui aurait dû alors paraître en première ligne, n'est cité (p. 15) que pour un article dans la *Revue biblique* (4). La lutte n'est donc point engagée entre les catholiques et leurs adversaires. C'est, nous apprend le P. Fonck, une lutte intérieure, une guerre civile. Car, au lieu de considérer tous les catholiques comme défendant, chacun selon ses forces et ses lumières, une même vérité, l'auteur oppose nettement

(1) *Acta apost. apocr.*, Lipsius et Bonnet, Leipzig, 1891, p. 237.
(2) II Tim. 4, 13.
(3) Pastor., Vis. IV, 2.
(4) Son nom paraît encore une autre fois (p. 67) dans une analyse de l'article de Mgr d'Hulst.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

l'un à l'autre deux camps, dont les uns attaqueraient, les autres soutiendraient la vérité de l'Écriture. Serait-ce alors M. Loisy qui est en cause? Est-ce contre lui que le R. P. Fonck dirige ses coups? — M. Loisy a, il est vrai, son paragraphe dans le petit volume, mais l'auteur ne s'applique pas à réfuter les doctrines particulières de M. Loisy, et il reconnaît loyalement que les auteurs qu'il vise n'adoptent pas ces idées ; M. Loisy a eu trop d'influence sur le développement de la question biblique pour qu'on ne passe pas en revue ses écrits; de sorte que l'auteur paraît s'excuser de lui consacrer quelques pages, comme si c'était un hors-d'œuvre. C'est encore plus à titre documentaire que sont cités à la pelle Rohling, Newman, Clifford, Faye, di Bartolo, etc., qui ont écrit avant l'Encyclique. On n'est vraiment au cœur de la question que lorsque apparaissent les noms du P. Lagrange et du P. de Hummelauer. Il suffit de voir les titres : *M.-J. Lagrange et autres exégètes non allemands; K.* (1) *Holzhey, Fr. de Hummelauer et autres exégètes allemands.* Ce n'est pas tout. On note, en démarquant une phrase de M. Gœttsberger, que M. Holzey s'est efforcé d'acclimater en Allemagne ce que les exégètes français avaient tenté, et on s'associe à la déclaration d'un écrivain du *Pastoralblatt* de Cologne que « la théorie de von Hummelauer est exactement d'accord avec celle du Père dominicain Lagrange » (p. 115) (2). Continuons : « Les paroles de Zanecchia, sur lesquelles s'appuie aussi, par exemple, *Hildebrand Hœpfl* dans son écrit « Le livre des livres » en faveur des nouvelles théories, ne sont qu'un court résumé de ce que Lagrange a enseigné sur les récits historiques bibliques » (p. 104) (3).

Si l'on remonte au point de départ de cette cascade, le P. Lagrange est donc la cause responsable de tout le mal.

En dépit de ces invitations, ne peut-on pas dire de ces provocations? à une polémique, le recenseur a des raisons de ne point accepter une controverse et se bornera à quelques observations qui ne dépasseront pas les proportions d'un compte-rendu un peu développé sur la méthode et les arguments de l'auteur.

Le plan est simple, et bien conçu pour frapper l'imagination des lecteurs sans malice. Au début la série majestueuse des Pères, des papes, des conciles, qui affirment la véracité de l'Écriture. A l'autre extrémité de cette chaîne, un petit groupe de novateurs que l'on insinue être plus ou moins contraires à cette véracité. Il ne reste plus qu'à mettre en relief l'opposition entre l'ancienne doctrine de l'Église et les prétentions des exégètes modernes.

S'il en était vraiment ainsi, chacun entend assez clairement quel serait le dernier terme de cette équipée... plus le mal serait grand et répandu, plus il importerait de sévir et de l'extirper. Cependant, comme on imaginerait malaisément que de très nombreux exégètes catholiques soient sortis à ce point de la tradition dogmatique, le R. P. Fonck s'applique à restreindre l'étendue du fléau; du moins il concentre ses efforts sur un petit nombre de suspects dont on ne sera pas fâché de connaître la liste : en dehors de l'Allemagne le P. Lagrange, puis le P. Prat, le P. Durand,

(1) M. Holzey écrit *Carl.*

(2) Le R. P. ajoute : « quoique, si je ne me trompe, la Méthode historique du P. Lagrange ne soit pas nommée par v. Hummelauer » ; — si, en note p. 39, dans la brochure visée: *Exegetisches zur Inspirationsfrage.*

(3) Le même Lagrange n'avait pas manqué de noter que le livre du Rév. P. Zanecchia, *Scriptor sacer*, a paru avec l'*imprimatur* du Maitre du sacré palais. Sur quoi le P. Fonck déclare qu'il ne trouve, au moins sur l'exemplaire qu'il a sous les yeux, « aucune trace de cet *imprimatur* ». Comme il est peu probable que l'éditeur ait supprimé cet *imprimatur* sur l'exemplaire destiné au R. P., il faudra supposer qu'il n'a lu que la première page, et non la dernière, p. 109, où on lit en toutes lettres : « Imprimatur. Fr. Albertus Lepidi O. P. S. P. Ap. Magister; Josephus Ceppetelli, Archiep. Myren. Vicesgerens. »

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

F. Girerd, Mgr Douais, Mgr Batiffol, le Père Bonaccorsi, les Pères Zapletal et Rose, sans oublier quelques articles de la *Civiltà cattolica*, qu'on avait par erreur attribués au P. Fonck lui-même ! puis, avec une mention spéciale, le P. Sanders, M. Poels, Zanecchia et en annexe la thèse de M. Dufour. En Allemagne M. Holzey, le P. de Hummelauer, M. Engelkemper, le P. Hœpfl, M. Peters... Et c'est tout... mais vraiment il ne suffit pas de dire dans une préface qu'on n'a pas l'intention d'être complet...

Comment le public jugera-t-il de la prétendue lutte engagée depuis vingt-cinq ans, si on ne lui nomme que quelques auteurs, véritables boucs émissaires chargés de tous les péchés d'Israël? Il s'agit de toute l'exégèse progressiste, et le R. P. Fonck ne nomme même pas Mgr Mignot et Mgr Le Camus à côté de Mgr Douais, MM. Touzard, Jacquier, Guibert, et tant d'autres; M. van Hoonacker pour la Belgique, le R. P. Schlœgl pour l'Autriche, M. Sloet pour la Hollande, M. Minocchi pour l'Italie! Il eût fallu constater que presque tous ceux qui ont écrit des ouvrages bibliques estimés du public aimeraient mieux se ranger parmi les progressistes que dans le groupe des réfuteurs dont les chefs sont les Pères Delattre, Billot, Murillo, Fontaine, Brucker et Fonck de la Compagnie de Jésus. Tout est bon pour frapper des adversaires qu'on s'est créés. Jusqu'à présent on croyait que le bon goût et le tact interdisaient de mettre en scène la personne du Souverain Pontife pour un acte particulier dont Sa Sainteté n'a rendu compte à personne. Le R. P. Fonck insiste sur ce que le R. P. A.-J. Delattre, « peu après la publication de son dernier ouvrage, a été appelé à Rome comme professeur d'exégèse à l'université papale grégorienne, sur le désir personnel du S. Père et nommé membre (1) de la Commission biblique » (p. 125). C'est sans doute aussi par un acte formel du S. Père que le P. Hœpfl a été nommé non pas membre mais consulteur de la Commission biblique... et serait-il prudent d'en conclure quoi que ce soit, si ce n'est que Pie X, comme Léon XIII, veut entendre les différentes opinions?

Et cette importance vraiment étrange accordée au P. Lagrange! Flatteur, assurément, très flatteur. Mais trop flatteur! *troppo grazia sant' Antonio!* A qui fera-t-on croire que les exégètes catholiques allemands, qui s'estiment bien supérieurs aux français, et qui ont, il faut le reconnaître, l'avantage d'universités déjà anciennes et solidement assises, que ces savants se soient tout à coup engoués sans motifs d'une mode empruntée au delà du Rhin? C'est leur faire une gratuite injure que d'insinuer qu'ils ont cédé à d'autres raisons que l'évidence imposée par leurs études. Ils ont marché moins vite que nous, selon le tempérament de leur race, mais tout indique qu'ils tiendront bon.

Il faut savoir gré au R. P. Fonck de confirmer indirectement et comme malgré lui les inductions que nous avions tirées de l'article de M. Gœttsberger dans la *Biblische Zeitschrift*. Le livre du P. Delattre a été reçu froidement en Allemagne : « dans la plupart des revues allemandes, à peine a-t-il été mentionné d'un mot » (p. 126).

Au contraire, après la publication du P. de Hummelauer, les idées nouvelles « ont trouvé fréquemment une adhésion enthousiaste » (p. 121); en Allemagne, si on a été lent à partir, cela n'en roule que plus vite (p. 108) (2)! Et ces petites phrases nous révèlent bien le but du R. P. Fonck : compléter l'œuvre du P. Delattre, la faire

(1) Lisez « consulteur », car les seuls membres de la Commission sont les Éminentissimes Cardinaux.

(2) Je länger es gedauert hatte, umso schneller schien der Wagen auf einmal ins Rollen zu kommen (p. 108).

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

pénétrer en Allemagne, et effacer l'impression produite par le P. de Hummelauer.

Il s'agit donc en réalité d'une lutte de cinq et non pas de vingt-cinq années. Mais on voulait se donner le plaisir de citer le P. de Hummelauer parmi ceux qui, il y a vingt-cinq ans, réfutaient les théories nouvelles, au lieu d'admirer la grande sincérité du savant Jésuite, qui, après plus de trente ans d'études opiniâtres, a reconnu la nécessité de modifier son point de vue. Cet exemple de loyauté a eu son effet. Cela roule très fort en Allemagne.

Si le petit livre du P. Fonck suffira à enrayer le mouvement?

Nous le répétons d'ailleurs, le nombre ne serait qu'un danger de plus si vraiment le groupe des exégètes progressistes, beaucoup plus imposant que le R. P. Fonck ne le fait entendre, était réellement sorti de la tradition catholique. On ne le supposera pas facilement, et l'opposition créée entre les Pères et eux se résout par une distinction bien simple. Les Pères, et en dernier lieu Léon XIII dans l'Encyclique *Providentissimus*, ont affirmé la vérité ou la véracité de l'Écriture comme une conséquence de l'inspiration. C'est une affirmation doctrinale qui s'impose à nous et pour notre part nous nous refusons à distinguer théoriquement entre le dogme et les faits. En effet, comment peut-on être sûr que Jésus-Christ est mort pour réconcilier les hommes avec Dieu (point dogmatique), si l'on n'est pas sûr qu'il est mort (fait historique)? De même donc qu'il n'ont point songé à restreindre l'étendue de l'inspiration, les auteurs que vise le P. Fonck n'ont pas non plus restreint le champ de la véracité, conséquence logique de l'inspiration. Mais il faut aussi envisager bien nettement cette situation. Ceux qui restreignaient l'inspiration aux choses de la foi et des mœurs la confondaient sans doute avec la révélation. Plus la véracité de l'Écriture est entière dans le sens de l'étendue, plus il importe de préciser les cas où il peut vraiment être question de vérité ou de véracité, c'est-à-dire où Dieu, par l'écrivain sacré, nous enseigne quelque chose. Et cet enseignement doit toujours être jugé d'après le caractère même de l'ouvrage qu'il s'agit d'interpréter. Car, si l'on parle spéculativement et dogmatiquement de la véracité de l'Écriture, il ne peut être question d'une vérité particulière y contenue sans qu'on entre nécessairement dans la sphère de l'interprétation. C'est sur ce principe que se sont appuyés les prétendus novateurs, et le P. Fonck a la bonté de nous dire qu'il n'est pas nouveau : « Si, nous dit-il, dans un texte inspiré le genre littéraire est constaté, je dois lui appliquer les règles de ce genre et déterminer la relativité de la vérité du texte d'après ces règles » (p. 155). Il ajoute même : « S'il y avait des légendes ou des traditions populaires ou des *midrach* inspirés, nous ne devrions leur attribuer, à eux aussi, que la vérité qui leur convient d'après leur genre » (p. 155). Que ces principes soient conditionnels, cela est assez clair par leur expression même; qu'ils soient anciens, nous remercions de grand cœur le P. Fonck de le constater.

Seulement — il y a un seulement — pour savoir si les genres littéraires nommés en dernier lieu existent dans la Bible, on doit avant tout consulter la tradition; or l'affirmative serait absolument opposée soit à l'autorité des Pères, soit à l'Encyclique. C'est ici que l'auteur passe d'une tradition dogmatique à une simple habitude d'exégèse.

Voici, d'après le R. P. Fonck, ce que disent les Pères : « Chaque fait, chaque circonstance que les Livres saints rapportent dans une description historique, tout, jusqu'aux plus insignifiants détails, est considéré par les saints Pères avec une complète unanimité comme proféré et garanti par la Vérité infaillible de Dieu par la bouche des écrivains sacrés » (p. 158 s.). Nous reviendrons aux Pères. Le P. Fonck continue

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

par la phrase suivante où nous mettrons seulement les paroles de Léon XIII en latin au lieu de la traduction allemande : « L'inspiration nous garantit, d'après les paroles de Léon XIII, qui le désigne solennellement comme *antiqua et constans fides Ecclesiæ : Quare nihil admodum refert, Spiritum Sanctum assumpsisse homines tanquam instrumenta ad scribendum, quasi non quidem primario auctori, sed scriptoribus inspiratis quidpiam falsi elabi potuerit. Nam supernaturali ipse virtute ita eos ad scribendum excitavit et movit, ita scribentibus adstitit, ut ea omnia eaque sola quæ ipse iuberet, et recte conciperent, et fideliter conscribere vellent, et apte infallibili veritate exprimerent : secus non ipse esset auctor sacræ Scripturæ universæ.* »

Que l'on compare maintenant l'opinion des Pères — d'après le résumé du P. Fonck ! — avec les paroles de l'Encyclique, et on verra aussitôt que cette dernière dit beaucoup plus et beaucoup moins. Beaucoup plus, parce qu'elle ne parle pas des faits historiques et s'applique absolument à tout ce que les auteurs ont exprimé dans l'Écriture ; beaucoup moins, parce que ce caractère absolu nous prouve que l'Encyclique est sur le terrain spéculatif du dogme, tandis que la prétendue opinion des Pères était déjà sur le terrain de l'interprétation. L'Encyclique serait beaucoup plus contraire à la distinction des genres littéraires si elle affirmait que tous les faits principaux qui sont racontés sont vrais avec tous leurs détails, qu'en insistant sur la vérité infaillible de *tout* ce qui est exprimé dans la Bible. Car cette affirmation absolue elle-même nous oblige à distinguer, avec la tradition, non pas précisément, selon nous, entre la vérité absolue et la vérité relative, puisque nous ne connaissons guère de vérité absolue en dehors de Dieu, mais entre la vérité formelle qui suppose une affirmation (ou une négation) et les propositions si nombreuses qui ne se résolvent pas en affirmation de l'auteur sacré, comme les discours des amis de Job, selon l'exemple classique.

En d'autres termes, après comme avant l'Encyclique, il faut distinguer entre l'affirmation traditionnelle de la véracité de l'Écriture, et son interprétation. La décision pontificale n'empêche pas plus de reconnaître en fait une tradition populaire non enseignée qu'un énoncé scientifique ne correspondant pas à la réalité des faits.

Nous demandons ici purement et simplement qu'on en revienne à l'interprétation de l'Encyclique donnée dès le lendemain par le R. P. Brucker, qu'on regardait déjà comme le champion de l'orthodoxie la plus scrupuleuse, et que le R. P. Fonck continue à ranger parmi les autorités de son choix.

« Nous espérons donc que la nouvelle parole de Léon XIII mettra fin aux scrupules de quelques exégètes ou théologiens trop timides, attardés à des interprétations surannées, qu'ils qualifient à tort de traditionnelles, par exemple en matière de chronologie et de système du monde. Sans doute ils obéissent à un sentiment louable en soi, à la crainte que l'abandon des anciennes interprétations dans les textes concernant les choses de la nature et de l'histoire ne dispose à les sacrifier aussi dans les passages intéressant le dogme. Le danger existe certainement ; mais on ne le conjure pas en outrant et en faussant les règles théologiques sur l'autorité des Pères ; et il ne faut pas supprimer une liberté légitime et féconde à cause de l'abus qui en peut être fait.

« L'Encyclique nous dirige sûrement entre les écueils de l'exégèse, entre un conservatisme excessif et la témérité, qui peuvent compromettre au même degré l'honneur de nos saints Livres. Léon XIII nous recommande d'examiner soigneusement si les Pères avancent leur interprétation comme appartenant à la foi, et ensuite s'ils la donnent avec unanimité : donc, que les deux conditions soient réunies dans une interprétation, et il nous faudra la suivre ; qu'une des deux manque, et nous demeurerons libres.

Digitized by Google

Original from CORNELL UNIVERSITY

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

« Nous osons affirmer hardiment que la réunion des deux conditions n'a jamais lieu dans l'exégèse patristique, là où elle s'occupe d'autre chose que de dogme et de morale. Il ne faut donc pas parler de *tradition* dans l'interprétation des textes étrangers au dogme ou à la morale, ou plutôt la tradition constante de l'Église, c'est que dans ce domaine l'exégèse est libre, sauf la réserve de la vérité entière des écrits inspirés (1). »

Dans le long passage que nous venons de citer, le R. P. Brucker s'exprime, on peut le dire sans exagérer, en témoin de la doctrine. Par vérité entière il n'entend évidemment que la vérité formelle. Et il comprend très bien qu'il sera permis, en respectant cette vérité, de se demander si tout ce qui paraît être de l'histoire est bien de l'histoire : « Avant tout, il faut savoir quels textes sont proprement historiques, c'est-à-dire quels sont ceux où les auteurs sacrés ont eu l'intention de raconter des faits réels (2). »

Ce n'est que par l'oubli de la règle qu'il avait posée que le R. P. Brucker a pu conclure, avec le R. P. Fonck, qu'on se heurtait ici à une tradition catholique (3) dont il vient de nous dire qu'elle n'existe pas en dehors du dogme et de la morale, et nous ajoutons, pour plus de prudence, en dehors des faits nécessairement liés au dogme et à la morale.

Donc, même si l'unanimité des Pères avait interprété un livre ou un chapitre comme historique, si d'ailleurs aucun dogme n'entre en jeu, on ne peut les considérer en cela comme témoins de la foi, ce qui est la seconde condition pour que leur unanimité oblige.

Et cette unanimité est-elle aussi établie qu'on veut bien le dire? Il y a plus d'une réserve à faire au sujet des textes allégués pâr le R. P. Fonck. S'il les a seulement produits pour prouver d'une façon générale la véracité de l'Écriture, ils n'ont aucune portée spéciale dans la discussion finale qu'il institue. Aussi semble-t-il qu'il les a choisis pour établir que les Pères étaient convaincus que les livres de forme historique n'entendaient faire allusion qu'à des faits réels et les rapportaient avec la plus rigoureuse vérité, en particulier qu'ils excluaient les traditions populaires, etc. A ce point de vue précis, qui est celui qui divise les deux écoles, d'après le P. Fonck, bon nombre de ces textes perdent singulièrement de leur force probante.

Saint Justin est cité au ch. 9 du dialogue contre Tryphon. Or quand il déclare n'avoir pas adhéré à des mythes vides (de vérité), il s'agit de sa conversion au Christianisme et des motifs qui l'ont déterminé, non des faits historiques de l'A. T. comme le R. P. l'insinue. Au ch. 65 du même dialogue, saint Justin nie que les Écritures puissent être contradictoires; ce qui suppose donc des assertions formelles aux deux endroits, et d'ailleurs, il s'agit de la divinité du Christ.

Le témoignage d'Eusèbe, demi arien convaincu, ne vaut pas beaucoup plus au point de vue ecclésiastique que celui d'Origène, qui, lui, recourait volontiers au sens allégorique, en renonçant au sens littéral, non point pour attaquer l'inerrance de l'Écriture, mais, comme le R. P. Fonck le reconnaît avec nous, plutôt par suite d'une exagération du concept de l'inspiration. Et cela prouve, pour le dire en passant, qu'on peut donc être très fidèle à la doctrine de l'inerrance, sans méconnaître que certains récits ne sont pas proprement de l'histoire.

(1) *Études*, avril 1894, p. 549 s.
(2) *Études*, août 1894, p. 637 ss.
(3) Encore le R. P. Brucker, mieux avisé que son confrère, a-t-il soin de dire : « la censure du pape ne frappe pas directement les exégètes et les apologistes qui, tout en admettant l'inspiration de toute la Bible, révoquent en doute *l'intention* proprement *historique* de certains livres ou de certaines parties des livres dits historiques ». *L. l.*, p. 637 s.

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

Saint Basile (*De fide* 1, 1) envisage évidemment dans son traité de la foi l'Évangile comme règle de foi.

Quant à saint Grégoire de Nazianze, le cas est piquant et mériterait d'être étudié à part. Dans son discours apologétique, le saint docteur cite Jonas (Or. 2, 104 ss.) et s'exprime ainsi : « Nous qui étendons l'acribie de l'esprit jusqu'au moindre point et ligne, nous n'admettrons jamais — car cela n'est pas permis — que c'est en vain que les moindres actions ont été soigneusement écrites par les auteurs et conservées jusqu'à présent en mémoire ». Le R. P. Fonck ne s'explique pas davantage. Or « l'acribie de l'esprit » est un terme obscur. S'agit-il de l'exactitude de l'Esprit-Saint? ou de la diligence spirituelle des commentateurs qui ne laissent rien perdre du moindre iota de l'Écriture? Nous pencherions vers le second sens. Mais le plus curieux est que saint Grégoire n'était pas sans s'étonner de l'histoire de Jonas. Il cite donc quelqu'un qui avait trouvé un remède — qu'il approuve — à ce que cette histoire avait en apparence d'étrange (1) — le terme grec signifie même souvent « absurde », et ce remède paraît bien être l'allégorie (2), surtout si cette explication est due à Origène, comme l'attestent certains scoliastes (3). L'histoire de Jonas, ou du moins une certaine partie de cette histoire, ne devait donc pas être prise à la lettre; et voilà un texte sur lequel on fait grand fond!

Les textes de saint Augustin sont très absolus et très forts.

Cependant, plutôt que de citer des textes détachés, ne vaudrait-il pas mieux prendre un cas concret, essayer de pénétrer ce qu'un de ces grands docteurs pensait de l'histoire biblique, et aussi de l'histoire en général, comment son exégèse était en harmonie avec sa doctrine de l'inspiration, et aussi avec les opinions de son temps? Saint Augustin, celui de tous les Pères dont le système est le plus fortement coordonné, celui aussi qui a fait les plus grands efforts de subtilité pour résoudre les cas difficiles de l'Écriture, celui dont les œuvres sont le plus étendues, fournirait matière à la plus intéressante recherche. Nous ne pouvons ici esquisser que les grandes lignes, au point de vue précis de la théorie du P. Fonck.

En matière d'inspiration, saint Augustin est — on ne l'ignore pas dans l'école de la science moyenne — plutôt porté à exagérer qu'à restreindre l'action divine. Les auteurs sacrés sont au courant de tout, même de la figure du ciel. Ils peuvent bien n'en pas parler, mais, s'ils en parlent, leurs expressions sont conformes à la nature des choses, et, en cas de conflit avec les savants naturalistes, c'est l'autorité de l'Écriture qui doit l'emporter. Le texte est cité complaisamment par le P. Fonck; il n'y a pas à insister. Tout est enseignement dans l'Écriture, et si saint Matthieu a mis Jérémie pour Zacharie, c'est par un effet spécial de l'action de Dieu qui dirige les auteurs inspirés et leur suggère *aliud pro alio* en vue d'un enseignement spécial (*De consensu Evang.* 3, 7). Il n'y a donc aucune différence entre les phénomènes na-

(1) Ὡς δὲ ἐγώ τινος ἤκουσα σοφοῦ περὶ ταῦτα ἀνδρὸς, οὐκ ἀτόπως βοηθοῦντος τῷ φαινομένῳ τῆς ἱστορίας ἀτόπῳ, καὶ ἱκανοῦ καταλαβεῖν ἀνδρὸς προφήτου βαθύτητα.

(2) L'allegorie parait ici exclure au moins en partie le sens littéral, car après avoir expliqué longuement que Jonas, un prophète, ne pouvait songer à se cacher au regard de Dieu par une fuite quelconque, l'orateur dit qu'il se jeta dans la mer de la tristesse : εἰς τὸ τῆς λύπης ἑαυτὸν ἔρριψε πέλαγος...

(3) D'après le témoignage formel de l'annotateur dans Migne; il est vrai qu'il cite, sans donner le texte, les scoliastes Élie de Crète et Basile comme attribuant cette explication à saint Méthode. Mais il est constant qu'Origène a composé un commentaire des petits prophètes, ce qu'on ne peut affirmer de son adversaire saint Méthode. Les mêmes scoliastes, au c. 103, ont eu soin de parer au scandale qui pouvait naître du blâme infligé par Grégoire au patriarche Jacob pour avoir dérobé la bénédiction d'Isaac, τὸ καλὸν οὐ καλῶς. On touche ici du doigt le rétrécissement de l'exégèse patristique par la dogmatique byzantine.

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

turels et les faits contingents; la science et l'histoire sont sur la même ligne. Dans les deux cas l'autorité de l'Écriture l'emporte absolument sur toutes les allégations contraires.

Cependant le génie perspicace d'Augustin n'était-il pas préoccupé des conflits possibles avec l'histoire?

Son recours dernier eût été dans l'autorité divine qui les tranchait. Mais il croyait avoir, dans l'ordre naturel lui-même, des raisons de les craindre fort peu. Ce point est d'une extrême importance, parce qu'on continue à dire que les Pères avaient parfaitement l'intelligence des difficultés qui nous préoccupent, qu'ils les ont pesées, et jugées légères.

Augustin n'avait aucune peine à regarder comme de l'histoire les premiers chapitres de la Genèse par exemple, parce qu'il admettait que l'humanité était relativement récente, environ six mille ans jusqu'à lui, et que quelques témoins, d'une existence prodigieusement longue, s'étaient transmis le récit des faits. De plus, l'hébreu était, sinon la langue d'Adam, du moins la langue commune à la tour de Babel, écrite dès le temps d'Héber avec les caractères qu'elle a eus depuis (*De civ. Dei* **12**, 39, et **16**, 11). Que pouvait opposer l'histoire profane? d'autant que les Égyptiens ne connaissaient les lettres que depuis Isis, la philosophie depuis Mercure Trismégiste, et que l'astrologue Atlas ne parut qu'au temps de Moïse. « *Eo quippe tempore, quo Moyses natus est, fuisse reperitur Atlas ille magnus astrologus, Promethei frater, maternus avus Mercurii Majoris, cuius nepos fuit Trismegistus iste Mercurius* » (*De civ. D.* **18**, 39). Ce texte extraordinaire est toute une révélation. Comment saint Augustin aurait-il conçu le moindre doute sur le caractère historique des généalogies antédiluviennes, quand il savait les liens précis de parenté entre Atlas, Prométhée, Mercure le grand et son neveu Mercure Trismégiste? Où donc avait-il puisé des renseignements si fermes? Il faut bien le dire, l'intérêt de la vérité l'exige, saint Augustin, philosophe de génie, était moins expert en critique historique que le commun de son temps, car jamais l'antiquité n'a admis l'authenticité des romans évhéméristes qu'il prenait pour de l'histoire, et de la bonne : « *Nonne attestati sunt Euhemero, qui omnes tales deos non fabulosa garrulitate, sed historica diligentia, homines fuisse mortalesque conscripsit* (*De civ. D.* **6**, 7)? L'histoire primitive des Grecs, pourvu qu'on la dépouillât de la mythologie, en prenant la mythologie dans son sens propre, lui paraissait très solide, et, dans sa bonne volonté de tout croire, il n'hésitait pas à accepter certains récits fabuleux, en remplaçant l'élément païen par la Providence divine; c'est ainsi que Romulus et Rémus ont très bien pu être nourris par une louve (1). Le doute critique ne pouvait pénétrer dans l'esprit de saint Augustin par aucune fissure; aucun indice ne l'invitait à mettre en doute le caractère historique des traditions primitives. Tout était ordre, harmonie, logique, dans cette conception d'ensemble. Il n'y avait pas deux poids et deux mesures dans l'appréciation du genre littéraire.

Saint Augustin ne mettait pas évidemment sur la même ligne un écrit inspiré et un écrit profane, mais il ne disait pas que la tradition primitive biblique est une histoire proprement dite parce qu'elle est inspirée, tandis que les autres traditions ne sont pas de l'histoire. Il regardait également comme de l'histoire, *historica diligentia*, les romans d'Evhémère et les histoires bibliques, sauf à donner aux dernières une autorité divine. Les évhéméristes faisaient des dieux des inventeurs utiles, saint Augustin prend cela pour de l'histoire : « *Sed quolibet tempore nati sint* (Hercule et Mercure), *constat inter historicos graves, qui haec antiqua litteris mandaverunt, ambos homines*

(1) *De civ. D.* **18**, 21.

Digitized by Google Original from CORNELL UNIVERSITY

fuisse et quod mortalibus ad istam vitam commodius ducendam beneficia multa contulerint, honores ab eis meruisse divinos. Minerva vero longe his antiquior » (*De civ. D.* **18**, 6). D'après sa théorie générale, on pouvait parfaitement connaître ces faits par tradition, tout comme la série des inventeurs Caïnites. Les héros éponymes des villes n'offraient non plus aucune difficulté : « *Apis ergo rex, non Aegyptiorum, sed Argivorum, mortuus est in Aegypto. Huic filius Argus successit in regnum, ex cuius nomine et Argi, et ex hoc Argivi, appellati sunt. Superioribus autem regibus nondum vel locus vel gens habebat hoc nomen* » (**18**, 6).

En d'autres termes, pour le répéter encore, saint Augustin appliquait dans les deux cas le même critérium littéraire. En quoi il estimait beaucoup trop ce qu'on lui donnait pour de l'histoire profane. Loin de nous d'ailleurs la pensée de retourner maintenant les rôles et d'appliquer aux traditions bibliques le même critérium qu'aux romans d'Evhémère, de Nicanor de Chypre, de Mnaséas de Patras ou d'Apollodore... Nous essaierons de montrer les différences, toutes en faveur de la Bible, s'il nous est donné un jour de nous expliquer sur cette histoire. Pour le moment il s'agit seulement de saint Augustin et du R. P. Fonck.

Le R. P. Fonck, qui répète deux fois la sage recommandation de l'Écriture : « *Ne transgrediaris terminos antiquos, quos posuerunt patres tui* » (Prov. **22**, 28), entend-il faire sien le système entier de saint Augustin?

Croit-il avec le saint Docteur que les auteurs inspirés étaient au courant de la figure du ciel? que toutes leurs expressions scientifiques doivent être prises comme elles sont et servir de critérium aux théories scientifiques? opine-t-il que la langue hébraïque date d'un temps très rapproché des origines de l'humanité et qu'elle a été transmise avec les mêmes caractères, tandis que les documents des Égyptiens ne peuvent être plus anciens qu'Isis, contemporaine d'Isaac? Pense-t-il que les faits primitifs de l'humanité ont pu être conservés dans la mémoire par la tradition, fond et détail? ou qu'il suffirait d'exclure le merveilleux polythéiste des traditions grecques pour aboutir à une histoire vraie?

Évidemment non! d'autre part, le P. Fonck nous dit clairement que les auteurs inspirés, tout en étant préservés de toute erreur historique par une lumière particulière, n'ont pas été éclairés par la révélation des faits historiques ou scientifiques eux-mêmes (p. 160). Alors comment les traditions hébraïques, et elles seules, peuvent-elles prétendre à représenter exactement les faits depuis Adam, pour le fond et pour les détails?

Le P. Fonck recourt ici à une Providence spéciale qui a empêché l'histoire primitive de se transformer en traditions populaires, et cela à cause du lien intime entre le contenu religieux et les traditions de la Genèse. Nous ne lui demanderons point de nous donner quelque idée de cette histoire proprement dite à l'origine du monde, ni d'établir un lien nécessaire entre l'exactitude historique de la généalogie des Caïnites et le dogme religieux; nous nous contentons de noter qu'à ces traditions il fallait un organe et que, précisément sur ce point, saint Augustin est loin d'être aussi affirmatif! Si l'on considère que son thème favori, la cité de Dieu et la cité du monde, exigeait absolument pour toute la suite de l'histoire la juxtaposition des deux cités, on ne peut qu'admirer la candeur avec laquelle il reconnaît la grande lacune laissée par l'Écriture, et qu'on nous a si amèrement reproché d'avoir constatée après lui.

Entre le déluge et Abraham, y eut-il une race élue et fidèle? L'Écriture n'en dit rien, et se tait à ce sujet sur une période de plus de mille ans : « *Benedictis igitur duobus filiis Noe, atque uno in medio eorum maledicto, deinceps usque ad Abraham de justorum aliquorum, qui pie Deum colerent, commemoratione silitum est per annos*

Digitized by Google Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

amplius quam mille. Nec eos defuisse crediderim; sed si omnes commemorarentur, nimis longum fieret; et hæc esset magis historica diligentia, quam prophetica providentia » (*De civ.* **16**, 2; cf. **20**, 1). En vérité il vaudrait mieux lire les Pères que de citer toujours les mêmes textes! Et cette idée admirable que l'Écriture peut se taire sur la cité de Dieu pendant une période de mille ans, parce qu'elle est moins *historica diligentia* que *prophetica providentia!* Certes Augustin incline à admettre l'existence de cette cité de Dieu, *crediderim*, mais il n'a garde de suppléer au silence de l'Écriture par la tradition, et on voit dès lors que la tradition ecclésiastique alléguée par le P. Fonck à l'appui de sa raison de convenance — n'existe pas. Toutefois cette cité de Dieu lui serait si sympathique, qu'il cherche à l'arracher à l'Écriture et s'imagine en avoir relevé un indice. Si la perte de la langue hébraïque, qui était la langue primitive au temps de la tour de Babel, a été un châtiment pour le reste des hommes, sa conservation dans la race d'Héber n'est-elle pas une preuve que cette race s'était maintenue dans la piété? « *et hoc justitiae gentis huius non parum apparuisse vestigium, quod cum aliae gentes plecterentur mutatione linguarum, ad istam non pervenit tale supplicium* » (*De civ.* **16**, 11)? Cette raison, subtile, mais appuyée sur un pareil fait, paraît-elle suffisante au R. P. Fonck?

Encore n'aboutirait-on pas à sa théorie spéciale!

Qu'il y ait toujours eu sur la terre des serviteurs du vrai Dieu... *crediderim*, nous le croirions volontiers. Que ces fidèles aient transmis avec cette notion saine des traditions religieuses... *crediderim*, cela est même très vraisemblable, quoique dans les deux cas cela suppose une assistance spéciale de Dieu. Mais joindre à ce secours de sa bonté, nécessaire au salut des hommes, un miracle perpétuel *pour empêcher l'histoire primitive de se transformer en traditions populaires*, c'est une nouveauté théologique qu'on ne peut, sans imprudence, enseigner au nom des Pères. Les Pères supposaient possible la transmission naturelle des faits historiques avec leurs détails — ou recouraient à la révélation. Ils n'ont point imaginé cette Église, avant l'Église fondée par Jésus-Christ, investie même, sur ce point particulier, d'un privilège plus extraordinaire. Car enfin nous ne savons ni l'année, ni le jour de la mort de Jésus-Christ : nous tenons la venue de saint Pierre à Rome comme une tradition historique certaine, mais nous n'oserions affirmer la vérité objective d'aucun des détails dont la tradition populaire a revêtu ce fait, et l'on voudrait qu'une Providence spéciale — lisez un miracle constant et inouï — ait permis à une race élue, élue avant l'élection d'Abraham, de conserver, au milieu de l'oubli universel, pendant des milliers d'années, l'âge auquel ont engendré les patriarches antédiluviens! Mieux vaudrait mille fois admettre que l'Esprit Saint a révélé à l'auteur chargé de l'écrire le chant de Lamech. Disons alors avec saint Bonaventure, cité par le R. P. Fonck : « *Et quia non est certa auctoritas eius, qui potest fallere vel falli, nullus autem est, qui falli non possit et fallere nesciat, nisi Deus et Spiritus Sanctus, hinc est, quod Scriptura sacra modo sibi debito esset perfecte authentica, non per humanam investigationem est tradita sed per revelationem divinam* (*Breviloquium*, *Prologus*, § 5, ap. Fonck p. 26).

Si l'on s'écarte des Pères, que ce ne soit pas, de grâce, pour imposer à la crédulité des modernes une opinion nouvelle qui n'a certes pas l'avantage de donner satisfaction aux exigences pressantes des faits aujourd'hui reconnus.

Autrement dit, nous ne pouvons plus nous établir, pour comprendre et défendre la Bible au point de vue critique, sur les positions où saint Augustin était si solidement en repos (1). Bon gré, mal gré, il faut choisir parmi les opinions des Pères. Dès lors

(1) Ne pouvant tout dire dans une recension, nous rappelons seulement ici que saint Augustin avait fait d'abord une très large part à l'allégorie dans l'explication des premiers chapitres

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

la seule règle prudente, le seul critérium théologique, est celui du P. Brucker : adhésion à ce qu'ils tiennent tous avec unanimité comme témoins de la foi de l'Église, la vérité de l'Écriture; liberté de l'exégèse, même lorsqu'elle a à déterminer le genre littéraire d'un passage, pourvu qu'elle respecte d'ailleurs la règle très sage que lui trace la Commission biblique, que si le livre inspiré a l'apparence et la forme de l'histoire, on devra l'entendre d'une histoire proprement dite et objectivement vraie, à moins qu'on ne prouve par des arguments solides que l'hagiographe a voulu proposer une parabole, une allégorie, ou un sens quelconque. Cette décision de principe, quelles que soient les limitations prudentes qui l'entourent, paraît bien contraire aux principes du P. Fonck, si bien qu'il note d'un ton chagrin que d'après ce qui s'est passé jusqu'à présent, « il ne sera pas trop difficile pour les défenseurs des théories avancées, de trouver pour les deux exceptions (1) des arguments qui leur paraîtront solides » (p. 195)!

D'ailleurs tous ces points ne pourront être discutés utilement que lorsqu'on s'entendra sur ce qu'est l'histoire. J'ai, pour ma part, une extrême répugnance, et elle est encore plus forte dans de nombreux milieux, à admettre qu'un auteur qui se servirait de la *forme historique* n'entendrait pas écrire des faits objectivement vrais. En pareil cas l'hypothèse d'une allégorie, d'une parabole ou d'un *sensus aliquis* doit être proposée très rarement. Mais qu'est-ce que la forme historique? Le R. P. de Hummelauer, emporté par un zèle de néophyte, a peut-être exagéré, en tout cas trop généralisé, la liberté épique des anciens en matière d'histoire.

Le R. P. Delehaye dans *Les légendes hagiographiques* prête la main à son système. « Sauf de rares exceptions, Polybe, par exemple, qui n'était d'ailleurs pas goûté du public, l'antiquité classique mettait peu de différence entre l'histoire et la rhétorique... L'historien tient en quelque sorte le milieu entre le rhéteur et le poète, et, de l'avis de Quintilien, il se rapproche plutôt du second : *est enim* (historia) *proxima poetis et quodammodo carmen solutum* (*Inst.*, x, 1, 31). Et lorsqu'on se rappelle combien les rhéteurs avaient la conscience large en matière de véracité, encouragés qu'ils étaient par ce principe de Cicéron : *Concessum est rhetoribus ementiri in historiis, ut aliquid dicere possint argutius* (*Brut.*, 42), on mesure aisément la distance qui nous sépare de l'antiquité dans la manière d'envisager la tâche et les devoirs de l'historien (2). » Tout cela est sans doute très exact, à la condition d'insister sur l'exception et de distinguer un peu plus que le bon Quintilien.

Le P. Fonck rappelle, à la suite du P. Murillo, que la vérité faisait pour les anciens le fond même de l'histoire : « *Nam quis nescit primam esse historiæ legem, ne quid falsi dicere audeat? deinde ne quid veri non audeat?* » Il n'y a qu'à continuer la lecture de cet admirable morceau (*De Orat.*, II, 15); on ne voit pas quel moderne pourrait se proposer un programme plus parfait de l'histoire politique. En le traçant, Cicéron pensait peut-être à Polybe; Thucydide l'a certainement réalisé. S'il insère des discours composés par lui, comme il nous prévient de son artifice, il faut seulement se rendre à la grâce du procédé qui nous fait pénétrer de cette façon dans les ressorts intimes des choses. Mais cet historien modèle a eu soin de nous dire quelles difficultés il a rencontrées pour écrire la guerre du Péloponnèse, tant les témoins eux-mêmes des faits les racontent de façon divergente! Là encore, dans l'histoire la plus rigoureuse, il fait la part nécessaire de l'approximation; quant aux événements

de la Genèse. Dans la suite il a incliné davantage vers le sens littéral, mais n'a jamais cru que la première manière fût contraire au dogme ecclésiastique.

(1) L'autre est l'allégation de citations implicites.

(2) *Les légendes hagiographiques*, p. 73 s.

Digitized by Google Original from CORNELL UNIVERSITY

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

anciens, il croit impossible de les connaître clairement (1). On ne peut les atteindre que par des traditions que personne n'a contrôlées; les hommes sont si peu portés à prendre de la peine pour la recherche de la vérité, et si disposés à se contenter d'opinions toutes faites (2)!

Encore une fois, c'est bien là de l'histoire critique; quel Bollandiste serait plus exigeant? Si c'est de cette histoire qu'on parle, il est clair qu'elle vise et qu'elle peut atteindre la vérité. Mais quel que soit le zèle qu'on déploie à la poursuite de la vérité, il est des bornes qu'on ne peut franchir. Un passé très reculé, sans documents écrits, est un domaine interdit à l'histoire. Faut-il donc renoncer à y pénétrer? Nullement, mais à la condition d'avoir un autre but que l'acribie historique, l'*historica diligentia* dont parlait saint Augustin. Et sans parler de la *providentia prophetica*, — puisque nous ne nous occupons ici que du concept classique, — on pouvait avoir l'intention de colliger, pour la curiosité du fait, les légendes des villes, telles qu'elles étaient. C'est peut-être ce qu'a fait Timée, et c'est ce qui nous fait regretter d'autant plus la perte de son œuvre. D'autres ont eu d'autres soucis, et ne se contentant pas d'être vrais en reproduisant des contes tels qu'on les leur contait, ont voulu se rapprocher de la vérité en éliminant de ces contes ce qui leur paraissait trop merveilleux et invraisemblable. C'est ainsi qu'Hécatée de Milet a pu déclarer sincèrement : « J'écris ces choses comme elles me paraissent vraies, car les discours des Grecs sont, me semble-t-il, divers et ridicules (3). » On le voit, ce n'est pas la vérité qui est garantie; Hécatée vise à la vraisemblance. Il ne saurait prétendre à suivre d'autres sources que des mythes ridicules; mais il leur attribue sans doute un fond de vérité, et il les expurge — non par la critique historique — mais par l'instinct obscur du rationalisme naissant. Son ouvrage se nomme les *Généalogies*, Γενεαλογίαι. Phérécyde, celui qu'on est contraint de nommer l'historien (!) pour le distinguer du philosophe, commence son ouvrage par une théogonie : aussi le nomme-t-on tantôt *Théogonie*, tantôt *Généalogies*, tantôt les *Autochtones*, tantôt *Archéologie de l'Attique*, et cela, suivant la fine remarque de C. Müller, selon qu'on envisageait le début de Phérécyde, sur l'origine des dieux, *aut ad illum veterum historicorum morem genealogias condendi atque has secundum autochthones, stirpium auctores, distinendi, aut denique ad studium, quo in patriis rebus narrandis et illustrandis præ cæteris elaborare solebant* (*FHG*, I, p. XXXVI). C'est seulement à propos de ces vieux logographes, que nul ne nommera des historiens, sans confondre des genres littéraires bien distincts, qu'on peut parler de liberté épique. C'est d'eux que Strabon disait ce que Quintilien a généralisé mal à propos : « Dans l'école de Cadmus, de Phérécyde et d'Hécatée, on écrivait à la façon des poètes, sans s'astreindre au mètre (4)... »

Voilà quelques-unes du moins des modalités qu'il ne faut pas perdre de vue quand on parle de la manière dont les anciens comprenaient l'histoire. Nous n'avons pas, à propos de l'ouvrage du P. Fonck, à faire à la Bible une application de ces classifications. C'est une étude à poursuivre, en tenant toujours compte du caractère spécial et divin qu'elle tient de l'inspiration et sans que ce caractère nous empêche de

(1) Τὰ γὰρ πρὸ αὐτῶν καὶ τὰ ἔτι παλαιότερα σαφῶς μὲν εὑρεῖν διὰ χρόνου πλῆθος ἀδύνατα ἦν (I, 1).

(2) Οἱ γὰρ ἄνθρωποι τὰς ἀκοὰς τῶν προγεγενημένων καὶ ἢν ἐπιχώρια σφίσιν ᾖ, ὁμοιῶς ἀβασανίστως παρ' ἀλλήλων δέχονται... Οὕτως ἀταλαίπωρος τοῖς πολλοῖς ἡ ζήτησις τῆς ἀληθείας, καὶ ἐπὶ τὰ ἑτοῖμα μᾶλλον τρέπονται (I, 20; cf. I, 9).

(3) Demet., *De elocut.*, § 2; *FHG*. I, p. 25. Ἑκαταῖος Μιλήσιος ὧδε μυθεῖται· τάδε γράφω, ὥς μοι ἀληθέα δοκέει εἶναι· οἱ γὰρ Ἑλλήνων λόγοι πολλοί τε καὶ γελοῖοι, ὡς ἐμοὶ φαίνονται, εἰσίν.

(4) STRABON, I, p. 34. Λύσαντες τὸ μέτρον τἄλλα δὲ φυλάξαντες τὰ ποιητικὰ συνέγραφον οἱ περὶ Κάδμον καὶ Φερεκύδην καὶ Ἑκαταῖον.

Digitized by Google
Original from
CORNELL UNIVERSITY

reconnaître un genre littéraire donné. Disons si l'on veut que, sans tomber jamais dans les excès des logographes, elle n'atteint pas à la précision de Thucydide. Mais y a-t-elle visé? Et la *prophetica providentia* n'est-elle pas d'un autre ordre? et d'un ordre supérieur à la *historica diligentia?*

Il y aurait encore bien des choses à dire à propos du petit volume du R. P. Fonck, mais nous nous sommes déjà laissé entraîner trop loin. Nous avons regretté, pour la dignité de la polémique catholique, d'y trouver des insinuations longuement développées comme : *on néglige le côté divin de l'inspiration, on néglige les faits positifs de la Révélation..., on n'estime pas assez les auteurs catholiques, on estime trop les auteurs protestants.*

L'auteur prétend sans doute ainsi soulever la piété des bonnes âmes contre des critiques suspects de rationalisme. C'est une dénonciation que les Bollandistes ont souvent rencontrée sur leur chemin. Le R. P. Delehaye nous en fait l'aveu : « Des âmes religieuses, qui confondent dans un même respect les saints et tout ce qui les touche, se sont montrées émues de certaines conclusions inspirées, pensent-elles, par l'esprit révolutionnaire qui souffle dans l'Église... cela s'appelle introduire le rationalisme dans l'histoire, comme si dans les questions de fait il ne fallait pas, avant tout, peser les témoignages. Que de fois on a prononcé le mot de critique destructive (1)... » Et, dans des controverses célèbres, n'a-t-on pas reproché à certains théologiens de sacrifier la grâce de Dieu à la liberté humaine, les droits de la morale à la concupiscence des consciences relâchées, la rigueur théologique à un habile opportunisme? Qu'importent ces accusations injustes à ceux qui ne cherchent que la vérité! Nous ne pouvons cependant tolérer que le R. P. Fonck accuse la *Revue biblique* de partialité... envers les auteurs non catholiques! « Pour les catholiques on met à l'ordre du jour un ton très méprisant et souvent méchant (hämisch), quand on ne laisse pas de côté leurs écrits contre les plus simples règles de la justice distributive (cf. par exemple, *Revue biblique*, N. S., I, 1904, 114, note 1) » (p. 151). Le lecteur du P. Fonck comprendra-t-il ce renvoi? J'en doute. Je dois donc lui expliquer qu'opposant M. Bugge à M. Loisy, j'ai négligé de dire que M. Bugge renvoyait à un article du R. P. Fonck. Je lui fais toutes mes excuses pour cet oubli, mais d'ailleurs son ouvrage sur les Paraboles a été recensé dans la *Revue biblique* (1903, p. 103 s.), quoique nous ne l'ayons pas reçu, par un de ses confrères qui a signé X, et nous ne pensons pas que l'article soit méprisant. Si quelque chose d'ailleurs peut nous consoler d'être accusés de partialité pour les protestants, c'est que les protestants seraient tout prêts à reconnaître à nos travaux une vraie valeur scientifique, — s'ils ne les trouvaient gâtés par nos préjugés confessionnels catholiques.

Cette double accusation est peut-être un indice que nous avons réussi à pratiquer la règle d'impartialité qui s'impose à tout homme tenant une plume.

Jérusalem.

Fr. M.-J. Lagrange.

(1) *Les légendes hagiographiques*, p. VII.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

BULLETIN

Questions générales. — Il n'est pas défendu d'écrire l'histoire (surtout s'il s'agit de l'histoire d'un mouvement d'idées) dans un but essentiellement apologétique; il suffit d'abord d'en avertir le lecteur, pour qu'il ait à se mettre dans l'état d'esprit approprié à la lecture de ce genre d'écrits, puis bien séparer l'exposé objectif, qui doit toujours conserver une certaine froideur impartiale, scientifique, des appréciations auxquelles on le fait servir de base. A ces deux points de vue le travail de M. le pasteur Rochat sur la *Revue de Strasbourg* est parfaitement en règle, et le titre lui-même laisse pressentir que cette étude n'est pas seulement une étude d'histoire, mais un véritable livre de propagande, disons mieux, un manifeste en faveur de la théologie « moderne ». C'est un vrai manuel — plus intéressant et mieux écrit sans doute que les manuels ne le sont d'ordinaire — mais un manuel pourtant, historique, philosophique, apologétique, dogmatique même, du protestantisme libéral franco-suisse, au degré où il en est arrivé en l'an 1904. Les idées prennent beaucoup de vie, quand on les voit ainsi surgir une à une au milieu des méditations, des luttes, même des tragiques troubles de conscience d'hommes distingués, et parfois de personnalités attachantes, tel Edmond Scherer. Le style marche avec aisance, et sauf en quelques passages d'allure trop hautaine, l'auteur s'attache avec succès à proscrire de son livre l'acerbité coutumière aux disputes des théologiens, et de quelques autres.

Après avoir consacré une introduction à la marche des idées « théologiques » en Allemagne, depuis les *Fragments de Wolfenbüttel* jusqu'aux derniers représentants en vue de l'école de Tubingue, — ce n'était que justice, car le protestantisme libéral, chez nous, n'est guère, comme fond d'idées, qu'une traduction allégée et assouplie des théories originales d'outre-Rhin, — l'auteur traite dans un premier chapitre de la fameuse querelle de la *Théopneustie* et de l'apparition de la *Revue de Théologie* à Strasbourg. Dans les chapitres qui suivent, il nous fait assister à l'évolution totale des idées des collaborateurs de cette Revue de 1850 à 1869; d'abord sur les questions critiques concernant le Nouveau Testament (c. II); puis l'Ancien (c. III); ensuite sur la *Dogmatique* (c. IV). Et ici M. Rochat distingue deux périodes tranchées dans l'existence de la Revue, l'une qui se termine, l'autre qui commence à l'année 1858. Le livre se ferme sur une *conclusion* où sont exposés les développements les plus contemporains des idées lancées naguère par les théologiens de Strasbourg.

Cet ouvrage présente donc, toutes à la fois, les questions les plus épineuses débattues depuis un siècle dans le domaine de l'histoire et de la philosophie religieuses. Pour leur solution, il ne prétend pas apporter d'éléments nouveaux; l'auteur s'en tient aux

(1) « La *Revue de Strasbourg* et son influence sur la théologie moderne », par Ernest ROCHAT, docteur en théologie, pasteur de l'Église de Genève, 1 vol. in-8 de 398 pages, Genève, Henry Kündig, 1904.

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

vues popularisés dans ces églises par Albert Réville ou A. Sabatier. Il est inutile de reprendre ici le procès de cette philosophie insuffisante et décrétoriale, qui pose aprioristiquement à la base de toute recherche historique la négation du « *supranaturalisme* », c'est-à-dire de toute intervention directe de Dieu dans l'enchaînement des phénomènes physiques. Pour tout protestant libéral, Dieu se trouve lié, de droit ou au moins de fait, par les lois du monde extérieur ; il ne s'est réservé pour champ propre d'action que l'intime des âmes. Si M. Rochat apportait quelque chose de particulier à la thèse, ce serait seulement la foi sans trouble avec laquelle il l'accepte, et le désir qu'il affiche de voir ses propres convictions descendre à bref délai jusque dans les derniers rangs des simples fidèles. L'intérêt de son livre est ailleurs.

On pourrait lui donner ce sous-titre : *Comment une religion organisée retourne à l'état amorphe,* dès que l'autorité qui en avait la garde ne remplit plus certaines conditions que nous, catholiques, jugeons nécessaires. De Colani à A. Réville, en passant par Scherer et par Reuss, sur toute question, autorité des Livres saints, miracles, salut et péché, chute originelle et responsabilité humaine, personnalité et rôle religieux du Christ, le « progrès » s'accomplit d'une manière lente et sûre, et la ruine de la *Bibliolâtrie* acheminant graduellement à celle de la *Jésulâtrie*, le « christianisme » paraît entré dans la phase définitive de sa déchristianisation. Cette histoire prêterait à de curieux parallèles; mais ici nous ne nous occupons que du sujet traité par M. Rochat. Il nous montre le « pur christianisme » tout à fait dégagé du vieux dogme de la divinité du Christ. Ceux qui le pratiquent sont les vrais disciples du Christ, mais ils n'ont plus deux objets de foi, Dieu et Jésus; l'unique objet de leur foi, comme de celle de Jésus de Nazareth, est Dieu. Cependant, pour certains, ce Dieu est assez équivoque, et on peut se demander si ce n'est pas plutôt celui de Schleiermacher ou de Spinoza que celui de Jésus. Que reste-t-il donc dans le christianisme pour la personne du Sauveur? L'intellectualiste Pécaut ne lui attribuait guère qu'un rôle de docteur de morale; il allait trop loin. M. Rochat, avec la plupart des théologiens de son école qui ont écrit en ces dernières années, réclame, avec timidité, il est vrai, « une part plus large réservée à la personne du Christ » pour la piété. « Nous pensons qu'il est juste de joindre à l'influence provenant de son enseignement celle exercée sur nous par la beauté et la pureté de son âme, par son désir de développer en nous la vie religieuse et la foi » (p. 387).

L'impression qui nous est demeurée de cette histoire de la *Revue de Strasbourg* est celle d'un réquisitoire terriblement fort contre l'orthodoxie protestante. Que, sous le règne d'une dogmatique arbitraire, aussi tyrannique qu'elle était changeante et sans autorité, d'un bigotisme farouche, adorateur de la lettre qui tue, les esprits les plus scientifiques, les plus indépendants et même les plus religieux se soient sentis douloureusement étouffés; que, prévenus contre le catholicisme par la répulsion même que leur en inspirait la contrefaçon, c'est-à-dire l'orthodoxie de leurs églises, ils se soient livrés avec enthousiasme à la libre pensée, comme à une Σοφία venue du ciel délivrer en nous l'étincelle divine, c'est un fait, bien regrettable peut-être, mais évident, et auquel on ne saurait donner de meilleure illustration que ce livre. Il est instructif même pour les catholiques, dont certains paraissent enclins à reproduire vis-à-vis de la critique — mais sans avoir les mêmes excuses — les procédés des pasteurs réformés d'il y a soixante ans.

Comme toutes les cotes mal taillées, l'*orthodoxie* qui, dans les églises protestantes, cherche à tenir le milieu entre les écoles franchement catholicisantes où nous trouvons de si utiles et si estimables alliés, en pays saxon, et l'école mystico-naturaliste qui attire à elle presque tous les pasteurs instruits de langue allemande et française,

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

cette orthodoxie ne pouvait avoir qu'un temps; en face des attaques de la science ses jours sont comptés. Nous ne nous en attristerions guère, si elle ne servait encore de sauvegarde, parmi le peuple, à la religion de bien des âmes. Car ce n'est point le christianisme amorphe des libéraux, cette religion de professeurs, qui peut, fût-elle prêchée par des apôtres comme Harnack ou Sabatier, avoir un sens pour ceux qui passent leurs jours préoccupés de la lutte commune pour l'existence. Et, parmi les autres, il se trouvera, pensons-nous, un nombre de plus en plus grand d'esprits radicaux pour lesquels le dernier dogme conservé, celui qui distingue les protestants libéraux des simples théistes ou mystiques, sera encore de trop. Pourquoi la religion de Jésus serait-elle la religion *absolue*, si Jésus n'était qu'un homme qui a eu plus que les autres conscience du Dieu immanent? Pourquoi un homme de l'avenir, né peut-être et élevé en dehors des influences de l'Évangile, dans l'Inde, au Japon, n'acquerrait-il pas de Dieu une conscience supérieure, plus nette, plus étendue, moins purement restreinte au domaine moral? Le christianisme, même réduit à son *essence* évangélique, pourrait donc bien n'être au fond qu'une forme provisoire de la religion universelle. La logique des libéraux devrait leur faire dépasser Pécaut lui-même, et les ramener au point de vue de Strauss. Voilà pourquoi l'*orthodoxie* était peut-être encore un moindre mal.

Que faut-il penser de la critique biblique d'après M. Bruston (1)?

La *fausse* critique biblique est celle de MM. Duhm, Marti, Nowack, Wellhausen, Stade, Cheyne, etc. La *vraie* critique est celle des auteurs qui maintiendront, avec M. Bruston, soit la postériorité du Deutéronome par rapport au code sacerdotal, soit les rapports de famille de Caïn et des Kéniens, soit l'antiquité de Balaam et l'application de sa prophétie au roi David, la parfaite unité d'auteur du premier Isaïe, l'impossibilité que certains des Psaumes datent seulement du temps des Asmonéens, et enfin qui regarderont le Cantique des Cantiques comme un petit drame moral, dont le but est de faire ressortir la supériorité de l'amour honnête sur les amours sensuelles dont Salomon donna le triste exemple. Plusieurs autres opinions, plus ou moins conservatrices, sont défendues par l'auteur; il ne peut entrer sur tant de sujets dans des discussions bien détaillées, mais il renvoie les lecteurs à quelques-uns de ses anciens ouvrages où ils trouveraient les preuves de ce qu'il avance. Nous ne contesterons pas qu'il y ait des erreurs dans les opinions des savants que M. Bruston réfute. La courte brochure n'indique d'ailleurs pas de plan général pour la défense des Livres saints contre la critique radicale qui scandalise l'auteur; son apparition est un des signes, assez rares en France, qui montrent que l'orthodoxie protestante croit encore pouvoir dessiner quelques gestes de combat.

Nous sommes bien en retard pour parler du Congrès des Orientalistes qui s'est tenu à Alger aux vacances de Pâques. Aussi bien les comptes rendus officiels ne vont pas sans doute tarder à paraître et nous aurons la facilité de les étudier de près. Ce Congrès, en raison même de la ville où il se réunissait, avait pour principal objet l'Islam et la littérature islamique; de nombreux musulmans algériens y prirent part et soulevèrent parfois de bruyants incidents. La Bible fut donc un peu négligée, même dans la « section sémitique ». Peu de rapports présentés, public restreint. Mais les assistants étaient presque tous des savants bien connus et justement estimés. Le président de la section était le chanoine S. R. Driver, entouré de MM. Paul

(1) *Vraie et fausse critique biblique*, par C. Bruston, doyen de la Faculté de théologie de Montauban, opuscule in-8 de 20 pages, Dole, Girardi et Audebert, 1905.

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

Haupt et A. Merx, vice-présidents. Les secrétaires qui assumaient la responsabilité des comptes rendus étaient MM. Thureau-Dangin, Isidore Lévy, l'abbé Nau, Fossey et Burkitt. Les séances, peu nombreuses, furent assez assidûment suivies. Nous avons noté particulièrement MM. Buhl, Budde, Cornill, Kautzsch, Hommel, Euting, Bulmerincq, Vollers, Brooks, Berger, Faulhaber. Les communications les plus intéressantes au point de vue biblique furent celles de M. Haupt sur l'origine des Sadducéens et la composition de l'Ecclésiaste. Les thèses qu'il a soutenues ont déjà été examinées dans cette *Revue*, et il ne les a guère renouvelées, mais c'était un plaisir que d'entendre le savant professeur de John Hopkin's University les exposer avec brio et chaleur, tour à tour en anglais et en allemand. Nous nous reprocherions de ne pas mentionner un travail de M. Bulmerincq sur l'anathème à Édom (Malachie I, 1-10), et une communication de M. Hommel, âprement discutée, dont l'auteur de ces lignes, qui n'est point assyriologue, avoue n'avoir pas bien saisi la portée. Les exégètes catholiques brillaient par leur absence. Il faut dire à leur décharge que la Semaine Sainte n'est pas une époque favorable aux voyages.

Nouveau Testament. — Le Dr Breen de Rochester (E.-U.), auteur d'une Introduction générale aux Saintes Écritures, publie le quatrième et dernier volume de son « Exposition harmonisée des quatre Évangiles » (1). — Les difficultés de cette entreprise étaient, à coup sûr, considérables. « Quelle intelligence humaine est assez compréhensible pour coordonner et expliquer pleinement le message évangélique? » — Mais il fallait essayer de combler une lacune et l'auteur s'est mis courageusement à l'œuvre.

Le Diatessaron du Dr Breen est ainsi disposé : le texte grec des Évangiles, accompagné d'une traduction anglaise, est ordonné de telle manière que l'on puisse avoir l'illusion d'une vie de Jésus, entendue au sens traditionnel du mot. Suivent les principales variantes et la discussion de leur valeur respective. Si une question se présente qui mérite un examen spécial, on lui consacre une étude plus approfondie. — C'est à peu près la méthode des Pères Jésuites dans leur *Cursus S. Scripturae*. — L'auteur s'est attaché d'abord à l'élucidation du sens littéral et ceci avec infiniment de raison, mais, dédiant son livre aux jeunes théologiens, il ne s'est pas interdit toute considération morale et pratique: c'était son droit et personne ne lui tiendra rigueur d'en avoir usé. Le Dr Breen se reconnaît débiteur de plusieurs exégètes, anciens et modernes, mais surtout de l'illustre cardinal Newman.

Est-il besoin de le dire? Les conclusions de cet ouvrage sont toujours d'accord avec la plus rigoureuse orthodoxie. L'auteur ne s'affranchit des lisières du plus pur conservatisme qu'en matière de reliques et de sanctuaires. Mais alors, il a des audaces étonnantes. Quelques exemples : « The Franciscans have built many sanctuaries in convenient places and stoutly claim to have located these on the true sites of the great events in the Gospel narrative. There is little certainty that these sanctuaries are in the original sites of the events which they commemorate. Certainly in selecting St John's, they have used good judgment » (Vol. I, p. 130, à propos des sanctuaires d'Aïn-Karim). La méchanceté n'est qu'insinuée, mais voici qui est plus agressif (on parle du Chemin de la Croix): « It would certainly be a desirable thing if the devotion of the « Way of the Cross » were revised, and brought into a more strict conformity with the certain date of the Gospels, but it is not probable that our eyes shall see this » (vol. IV, p. 450). Enfin la glorieuse Anastasie elle-même succombe : avec infi-

(1) *A Harmonized Exposition of the Four Gospels*, by Rev. E. A. Breen DD. 4 vol., Rochester, N.Y. John Smith Printing House.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

niment de regrets, mais sans aucun détour, on nous dit « que la localisation actuelle du Calvaire et du saint tombeau ne repose pas sur une preuve historique. En réalité, nous sommes persuadés que le véritable emplacement de ces Lieux saints est inconnu et le restera probablement toujours » (*Ib.*, p. 467).

Nous disions plus haut que le Dr Breen prétend s'être inspiré de Newman; de quelques-unes de ses paroles? peut-être; de sa méthode? certainement non! Le grand cardinal se reconnaîtrait malaisément dans ces pages compactes où le patient auteur a condensé la quintessence de Toynard et de Genebrard. Le livre du Dr Breen ne fera pas avancer d'un pas la solution des problèmes soulevés par la critique moderne; on n'en est que plus étonné de le voir si révolutionnaire qnand il s'agit du Tombeau du Christ.

L'*University Press* de Cambridge publie dans la collection à l'usage des écoles *S. John, The Revised Version edited with introduction and notes, by Arthur Carr.* La position de l'éditeur est décidément conservatrice. Les témoignages de S. Irénée, de Clément d'Alexandrie, du *Muratorianum,* attestent que le quatrième évangile est l'œuvre de Jean l'Apôtre et les traces que ce livre a laissées dans Ignace, dans l'épître de Barnabé, la Didaché et le Pasteur d'Hermas, nous certifient sa diffusion dans la première moitié du second siècle. D'ailleurs, on ne s'explique pas comment la publication d'un pareil écrit eût pu passer inaperçue à la fin du second siècle, comment son auteur eût pu être confondu avec l'apôtre Jean. Les hébraïsmes si fréquents du livre, sa connaissance parfaite du Judaïsme d'avant 70, prouvent aussi que le rédacteur doit être un juif contemporain des événements qu'il raconte et cette induction est fortifiée par trois passages de l'Évangile où le narrateur se donne nettement pour témoin oculaire (**1**, 14; **19**, 35; **21**, 24). Enfin, si Jean l'Apôtre n'est point l'auteur du livre, pourquoi le mystérieux anonyme se présente-t-il comme « le disciple que Jésus aimait »? Pourquoi ne mentionne-t-il son prête-nom qu'une seule fois, à la fin de l'Évangile (**21**, 2)? Les récits particuliers au quatrième Évangile s'expliquent par le fait que la vie du Christ était de plus en plus connue et il est juste de concéder que la volonté bien arrêtée de prouver la divinité de Jésus donne à la narration un tour particulier.

M. Kirsopp Lake M. A., professeur d'exégèse du N. T. à l'Université de Leiden, édite *Facsimiles of the Athos fragments of Codex H of the Pauline epistles* (1). On sait que les restes de ce bel oncial du VIe s. sont dispersés à travers le monde. La Bibliothèque Nationale de Paris s'est attribué la part du lion avec ses douze feuillets, mais tout de suite après viennent les collections de l'Athos riches de huit feuillets. Mgr Duchesne a édité ces derniers fragments dans les *Archives des Missions scientifiques et littéraires* de 1876.

Depuis lors, hélas! le temps a fait son œuvre; la mauvaise qualité de l'encre, le déplorable état du Ms. « et, peut-être, d'autres causes aussi » ont fait craindre à M. Lake qu'il ne restât bientôt plus rien des fragments de l'Athos et il a pris la résolution de les photographier. La nouvelle publication comprend 16 planches; sur la feuille de garde de chacune d'elles l'éditeur a transcrit le texte grec en notant d'un point les lettres indécises; celles qui ont été restituées par conjecture sont imprimées en petits caractères. Une feuille spéciale contient la collation du texte avec l'*Octava Maior* de Tischendorf. Les indications de Scrivener-Miller (*A plain Introduction to the criticism of the N. T.,* vol. I, p. 183, 1894) et de Gregory (*N. T. graece... recensuit...*

(1) Oxford, at the Clarendon Press, 1905.

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Digitized by Google Original from CORNELL UNIVERSITY

C. Tischendorf ed. oct. crit. maior., vol. III, p. 429-430) seront à corriger d'après les fac-similés de Lake. Voici le contenu des fragments : II Cor. **10**, 5-7, 12-15, 15-17; **11**, 6-8, 12-15, 15-17, 17-20, 21-23, 23-26, 26-29, 29-33; **12**, 2-4. Dans Galates, les τίτλοι (cf. *Die Schriften des N. T.* de *von Soden*, B. I. 1 Abt p. 465); **1**, 1-4; **2**, 14-16, 16-17.

La publication de M. Lake n'aura pas seulement l'avantage de conserver à la science l'une des plus belles reliques de la paléographie chrétienne, elle pourra encore fournir aux jeunes une excellente base pour des études de déchiffrement.

M. Lepin n'a vu dans le succès mérité de son ouvrage *Jésus Messie et Fils de Dieu* qu'un encouragement à l'améliorer. Aussi la seconde édition (1) est-elle notablement augmentée, spécialement pour ce qui regarde l'introduction, les théories de la critique moderne, etc. Les notes sont aussi plus nombreuses.

A propos de la science du Christ, l'auteur propose (p. 417) : « Ne peut-on admettre que, parallèlement, la science infuse et très parfaite du Christ s'est accordée avec une science ordinaire et pratique, à coup sûr excellente, et néanmoins limitée, incompatible avec l'erreur, et néanmoins susceptible d'ignorance, soumise aux influences de la lumière supérieure autant qu'il convenait à sa mission, et pour le reste plus ou moins dépendante de ses ressources humaines? »

Cette conjecture est appuyée d'un passage fort remarquable de M. Olier : « Comme cependant nous ne jouissons ici-bas de la révélation des mystères de Dieu qu'autant que la vie voyagère le permet, laquelle ne peut pas porter la vue entière des mystères cachés, Dieu avait voulu les tenir cachés en quelque chose à son Fils voyageur en terre, et ne les lui révéler pleinement que dans sa résurrection : connaissance, dont sa condition d'hostie pour les péchés des hommes et de servitude le tenait éloigné et privé jusqu'alors. Ainsi cette partie inférieure, selon laquelle Notre-Seigneur était voyageur et vivait comme serviteur de son Père, dit parfois aux disciples : *Je ne sais pas telle chose;* je ne connais pas *le jour du jugement*. C'est qu'en cette qualité il l'ignorait. »

M. Olier n'était point un rationaliste, mais, selon le P. Faber, celui des saints non canonisés qui ressemble le plus à un saint canonisé (2).

Puisque c'est l'usage de blâmer quelque chose dans les ouvrages les plus louables, notons que M. Lepin a admis trop facilement l'idée d'un Messie souffrant chez les Juifs au II^e^ siècle (p. 36) : « Ce qui est certain, c'est que l'idée d'un Messie expiateur du péché par ses souffrances, telle que paraissait l'annoncer le prophète, était une idée reçue chez les lettrés juifs du II^e^ siècle de notre ère... » L'auteur en donne deux (3) preuves, tout à fait contestables. Les aveux de Tryphon dans le dialogue de s. Justin (c. LXVIII, LXXXIX et XC) ne peuvent manquer de faire impression sur le lecteur, tels que les cite M. Lepin, mais si on les rapproche d'autres passages (c. XXXVI, XXXIX, XLIX), on reconnaîtra que s. Justin, loin de tabler sur une doctrine avérée des Juifs avant le dialogue, suppose simplement avoir prouvé à Tryphon la doctrine du Messie souffrant, et que, selon les procédés du dialogue, il fait dire au juif qu'il s'avoue vaincu et qu'il confesse le sens, nouveau pour lui, des textes scripturaires.

La seconde preuve est ainsi conçue (p. 37) : « Le traité *Sifré* rapporte cette parole

(1) Letouzey, 1905.

(2) Aussi est-on étonné d'apprendre que cette citation est empruntée à des mémoires manuscrits. N'y aurait-il aucun profit à tirer des œuvres écrites de celui dont les œuvres vécues ont été si admirables?

(3) La troisième preuve, tirée du Talmud, n'est pas non plus décisive pour le II^e^ siècle.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

de Rabbi Joses de Galilée, contemporain de Tryphon : « Le roi Messie sera humilié « et rendu un objet de mépris, à cause des rebelles »... etc.

Sur quoi on doit remarquer que ce passage ne se trouve en réalité que dans Raymond Martini, *Pugio fidei*, fol. 675, et qu'il faut du moins lire *Sifrâ* et non *Sifré*, puisque le Sifrê ne contient rien d'analogue. Au contraire on trouve dans le Sifrâ une phrase tout à fait semblable... sauf qu'il n'y est pas question du Messie. Comme la bonne foi de l'incomparable maître (1) dominicain est au-dessus de tout soupçon, il faut supposer ou bien qu'il copiait un manuscrit altéré du Sifrâ ou bien que ce sont les Juifs qui ont changé ce passage dans tous leurs exemplaires. La première hypothèse est la plus probable. De toute façon il y a doute. De plus, ces souffrances du Messie, comme Martini l'avait bien vu, étaient une mortification volontaire; le texte du *Pugio fidei* doit être traduit : « le roi Messie qui s'humilie et se fait petit en faveur des transgresseurs ».

Le caractère paulinien de tout le passage n'a d'ailleurs pas échappé à R. Martini; voici sa traduction : « Dixit R. Jose Galilæus, *Egredere, et disce meritum Regis Messiæ, et præmium justorum. Adam antiquo cui non fuit indictum, nisi unum præceptum de* Non facies, *et transgressus est illud, vide quot mortes decretæ sunt illi, et generationibus ejus, generationibusque generationum usque ad finem omnium generationum. Porro quæ mensura multiplicatur* (2), *mensura boni, vel mensura vindictæ? Esto dicens, quod mensura boni multiplicatur, et mensura vindictæ minuitur... Rex Messias afflictus, et humiliatus* jejunio, et pœnis afflictus, sicut dictum est Esaiæ **53**, v. 5. Et ipse afflictus propter culpas nostras, attritus pro peccatis nostris, *quanto magis justificabit omnes generationes, et universas : hoc est enim, quod dicitur* v. 6. Dominus obviare fecit in eo peccata omnium nostrum. » Martini ajoute : Hactenus traditio. Nota, quod isto modo argumentatus est *B. Paulus Rom.* **5**, v. 15.

Dans Sifrâ (p. 27ᵃ ed. Weiss) on oppose la faute d'Adam au mérite de celui qui ne mange pas de certaines viandes contaminées et qui se mortifie au jour de l'expiation. Or, on comprend bien dans ce texte le *præmium justorum* qui ne s'entend dans le texte de Martini que si le Messie est venu en surcharge (3). Cette parenthèse ne paraîtra pas trop longue à ceux qui savent combien il importe de ne pas laisser pénétrer des renseignements incertains dans un livre d'ailleurs solide et très documenté. M. Lepin lui-même a exclu une citation fausse qui tend à se répandre. Pour soutenir le caractère symbolique de la tentation du Sauveur, on s'appuie sur S. Cyprien (*Sermo de jejunio et tentationibus Christi*); M. Lepin (p. 93, note) ne sait de qui est ce sermon qui n'est attribué à S. Cyprien « ni dans l'édition de Migne, ni dans celle de Hartel ». Il est d'Arnaud, abbé de Bonneval (Harnack, *Gesch. der A. C. Litt.*, I, p. 722) et ne dit d'ailleurs pas ce qu'on lui prête.

Ancien Testament. — A tout seigneur, tout honneur. Le texte avant tout. Il faut rendre grâces à M. Kittel d'avoir entrepris avec l'appui de la maison J. C. Hinrichs une nouvelle édition du texte hébreu. Baer et Ginsburg avaient déjà ouvert la voie et leurs études conservent toute leur valeur. Mais on ne s'était pas résolu encore à indiquer en note les variantes suggérées par les versions anciennes, ni les conjectures critiques proposées de nos jours. C'est en cela que consiste la nouveauté de l'édition

(1) Son érudition était si sûre que Sifre pour Sifra dans son texte est probablement dû à une faute de copiste.

(2) Quel attribut divin l'emporte?

(3) Voir Dalman, *Der leidende und der sterbende Messias*, p. 44, note 2, et p. 79 ss., que nous ne faisons que suivre sur cette question.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Kittel. Elle se distingue aussi des deux précédentes par le choix plus exclusif d'un type reçu, qu'elle suit autant que possible, et ce type est l'édition *princeps* de Bomberg (1524/5). M. Kittel remarque avec raison qu'à construire un texte éclectique on s'engage à indiquer ses sources, ce qui chargerait trop l'apparat des notes où la place principale doit être réservée aux variantes des manuscrits hébreux et des versions et aux conjectures. On ne pouvait d'ailleurs songer à les reproduire toutes; il fallait se restreindre à ce qu'il y avait de plus remarquable et de plus grave, et c'est là, on le reconnaît, que le subjectivisme reprend ses droits ou reparaît avec ses inconvénients. La critique d'une pareille entreprise doit être l'œuvre du temps. Tout dépend ici de la correction du texte et de l'exactitude des références. Il semble bien que rien n'a été négligé pour obtenir le résultat auquel peut aspirer l'humaine faiblesse. Les noms de M. Kittel et de ses collaborateurs, MM. Ryssel (mort depuis), Driver, Beer, Buhl, Dalman, Löhr, Nowack, Rothstein sont une garantie excellente de précision, de diligence et de compétence philologique.

Le recenseur a l'impression qu'on aurait pu grossir sans grand inconvénient le nombre des variantes grecques. Tout ce qui est *en plus* dans les LXX est si curieux! Par exemple Ex. 2, 15 les mots en plus ἐλθὼν δὲ εἰς γῆν Μαδιάμ qui paraissent une redondance ridicule ne sont-ils pas l'indice d'un texte plus complet où la juxtaposition de deux sources paraissait mieux que dans T. M.? Au v. suivant Ἰοθόρ répété deux fois pouvait être négligé comme un artifice du traducteur grec pour dissimuler le heurt entre Raguel et Jéthro, mais cela même n'est-il pas d'un grand intérêt (1)? Si nous insistons, c'est que la nouvelle édition, un trésor que les étudiants voudront tous avoir entre les mains et que les professeurs consulteront volontiers, ne nous paraît avoir qu'un inconvénient : détourner de l'étude indispensable des LXX dans leur texte.

La première partie a paru en mars 1905; elle comprend la moitié de la Bible, de la Genèse au II^e des Rois; la seconde partie est attendue pour 1906. Le prix (cinq francs la première partie) est tout à fait modéré pour la somme de renseignements fournis. C'est là un immense service rendu aux bonnes études par le dévouement de maîtres qui se sont condamnés à un labeur très dur, moins brillant que les théories historiques ou littéraires, mais beaucoup plus utile. Un ban dans toutes les écoles bibliques pour le professeur Kittel et ses auxiliaires!

Les études de M. le Professeur Salvatore Minocchi sur les Psaumes sont certainement une des meilleures contributions fournies par les savants catholiques à la critique biblique. La première édition de la traduction des Psaumes n'était qu'un début (1895). Dans une suite de lectures faites au *R. Istituto di Studi Superiori* à Florence pendant le carême de 1902, l'auteur a étudié le développement historique du Psautier. Les titres de ces lectures indiquent assez l'intérêt de ces recherches : *La poésie religieuse des Hébreux avant les Psaumes*, *La poésie des Psaumes jusqu'à l'exil de Babylone*, *Histoire des psaumes à l'époque perse*, *Les Psaumes de l'époque grecque*, *Le dernier âge des Psaumes*. Chacune de ces cinq conférences a été publiée dans les *Studi religiosi*, de 1902 à 1904; elles sont maintenant groupées en un volume : *Storia dei Salmi e dell' idea messianica*. Un point particulier a été traité à part, parce que son caractère trop technique se prêtait mal à une conférence, *Il Salterio Davidico, nuove ricerche di critica biblica* (*Studi rel.* 1905, p. 389 ss.). Les lecteurs de la *Revue* n'ont pas oublié l'article publié ici même, *I Salmi messianici* (1903, p. 190 ss.).

(1) Au contraire Ex. 1, 10, il était bien inutile de citer la conjecture הברכים qui estompe de banalité un texte difficile mais si intéressant!

Digitized by Google Original from CORNELL UNIVERSITY

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

M. Minocchi a condensé le résultat de toute cette enquête dans sa seconde édition de la traduction commentée des Psaumes (1) qui a paru au début de 1905 avec l'*imprimatur* du Maître du Sacré Palais.

L'auteur a pensé qu'un livre destiné au grand public devait serrer d'assez près le texte massorétique, et s'est abstenu de faire figurer ici quelques modifications assez hardies qu'il avait proposées dans l'article de la *Revue biblique*. En revanche, pour ce qui regarde l'origine des Psaumes, il a appliqué sans réticences les conclusions auxquelles l'ont conduit ses études. Nous croyons devoir les indiquer ici dans une vue sommaire qui fait défaut au volume italien.

De David, le Psaume **18**, d'ailleurs remanié. Dans son dernier article des *Studi*, M. Minocchi ne paraît plus aussi sûr de cette conclusion.

Antérieurs à l'exil ou contemporains de l'exil, le Ps. **29**, « *molto antico, composto forse innanzi l'età dei Profeti* (p. 84) »; le Ps. **24**, d'ailleurs retouché, les Pss. **20** et **21** (temps de Jérémie), **137**.

Davidiques, dans un sens spécial, c'est-à-dire collection composée par un seul auteur après le retour de l'exil, mais avant la réforme de Néhémie : de quarante-cinq à cinquante Psaumes : **3, 17, 22, 23, 25-28, 30-38, 40, 41, 51, 52, 54-59, 62-64**.

Postexiliens, ou en général, ou ordinairement entre Esdras et la période grecque : **1** (peut-être macchabéen), **8, 19, 33, 65-67, 78, 81, 84-86, 89, 90** (?), **91, 92, 95, 101, 103-107, 113-115, 117, 119, 135, 136, 138**.

A l'époque grecque, mais antérieurement aux Macchabées : **50, 71-73, 77, 82, 88, 94, 109, 139** (?), **140-145**.

Au temps des Macchabées : **2, 42-48, 60, 68, 69, 74-76, 79, 80, 102, 116-118**.

A l'imitation du groupe davidique, très tardifs, **93, 96-100, 108, 111, 112**.

Psaumes graduels, à ce qu'il semble, — la pensée de l'auteur étant moins nette sur ce point que d'ordinaire, — après Esdras, **120-134**.

Sous Simon Macchabée, immédiatement avant que le livre des Psaumes ne fût décidément clos et canonisé, **146-150**.

Les Ps. **39, 49, 87, 110** sont de date difficile à déterminer, **53** est le même que **14**.

En plaçant la composition des Psaumes — sauf quelques rares exceptions — après l'exil, M. Minocchi ne fait que se conformer aux conclusions des critiques, non par une adhésion de confiance, mais après un examen personnel rigoureux. La partie originale de son système est tout entière dans la conception d'une collection, dite davidique, parce que les quarante-cinq ou cinquante psaumes qui la composent portent le titre de David (2).

Cette collection aurait été écrite entre le retour de la captivité et la réforme d'Esdras. Son auteur, prêtre et grand dignitaire de l'État, aurait sauvé de la ruine l'idée messianique et, par la propagande des chants populaires, éveillé la conscience nationale endormie. C'est le disciple et l'héritier des prophètes, un véritable prophète, sauf la forme littéraire de ses œuvres. Ce genre littéraire était en effet dans Israël une nouveauté absolue, sans précédent d'aucune sorte, tandis qu'il était très commun dans la littérature babylonienne où il remonte à la plus haute antiquité (*Studi*, 1903, pp. 255 ss.). Un homme de génie sut donc mettre au service de la plus pure vérité

(1) *I Salmi* tradotti dal testo originale e commentati; seconda edizione, in-16 de xxxi-414 pp. Rome, Pustet.

(2) Il y a environ soixante-dix psaumes qui portent cet intitulé; on suppose que quelques-uns ont été composés à l'instar des premiers.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

religieuse un mode d'action puissant sur les masses. Il vivait dans de tristes temps, de sorte que le cachet de son œuvre est double, déprécation et enseignement. C'est même par cet aspect très spécial que M. Minocchi établit l'unité d'auteur, et cet argument est corroboré par un certain nombre d'expressions qui ne se trouvent que dans les psaumes davidiques ou dans ceux qui les ont imités. Pour prouver que cette collection ne peut descendre plus bas que Néhémie, M. Minocchi cite le célèbre passage du IIe livre des Macch. où il est dit que Néhémie plaça parmi les livres saints τὰ τοῦ Δαυίδ, ce qui était de David.

On ne peut contester l'élégance de cette solution qui, pour la première fois, expliquerait d'une façon rationnelle les titres davidiques des psaumes, depuis qu'on a renoncé à y voir une preuve que ces psaumes avaient été écrits par David en personne.

Il est en effet certain que les auteurs de basse époque aimaient à composer sous le nom d'un personnage célèbre. Le ps. 18 étant de David, au moins pour le fond, a pu servir de thème aux autres, et il se pourrait même que le *canzoniere* de l'exil ait utilisé dans son recueil quelques fragments qu'on ne peut pas reconnaître.

La grosse difficulté regarde la date. L'époque perse fut-elle un milieu propre à l'éclosion de ces chants saintement passionnés qui supposent d'ardentes luttes religieuses, luttes intestines, mais dans lesquelles le parti que condamne le psalmiste s'appuyait sur l'étranger? Nous dirions certainement non du temps qui s'écoula de Néhémie à Alexandre, d'après tout ce que nous savons de la liberté que les Perses ont laissée aux Juifs de pratiquer leur culte, sauf peut-être la tourmente rapide sous Ochus. Aussi M. Minocchi s'attache-t-il à l'époque troublée qui suivit la reconstruction du Temple et précéda celle des murs. Et dès lors il faut reconnaître que les principales objections sont éludées. S'il est vrai, comme l'a proposé M. Duhm, que la dernière partie d'Isaïe (56-66) date précisément de cette époque, nous aurions un témoignage de la même situation. M. Minocchi l'a très bien compris, sans insister assez sur les rapprochements très saisissants qu'on pourrait faire. S'il fait triompher sa thèse, il aura mis en relief avec un réel bonheur une époque très obscure, et résolu un problème que la critique non catholique n'avait pas même abordé.

Nous avons insisté sur le côté original du travail de M. Minocchi. Quoi qu'il en soit de ce point spécial, cette étude sur l'origine des psaumes lui fait le plus grand honneur, et il faut reconnaître que parmi nous, ni en Allemagne, ni en France, on n'a rien produit de semblable. N'est-il pas vraiment fâcheux, et un symptôme incontestable de la situation où nous étions par rapport aux études techniques et précises — ne disons même pas critiques — que M. Minocchi en soit réduit à ne pouvoir faire imprimer un travail complet sur les psaumes avec toutes les ressources de l'examen philologique? Évidemment l'obstacle ne vient pas de l'autorité, puisqu'on n'a pas refusé l'*imprimatur* à des vues nouvelles qui étonneront bien des gens. Ce qui manque encore en Italie, c'est un public assez nombreux pour suivre une discussion serrée d'après les textes originaux. L'impulsion est donnée, et il faut espérer que M. Minocchi, qui a été un initiateur dans le domaine de la critique historique, réussira aussi à trouver des lecteurs pour une édition du psautier conforme aux *desiderata* des personnes du métier. Aussi bien ce qui préoccupe le plus le prêtre et l'apologiste qu'est M. Minocchi, ce sont moins les progrès de la critique que les ressources qu'elle offre à la défense du christianisme, comme on le voit par le début de son dernier article (1). S'il s'est vu contraint de constater que le roi David avait peu de part au psautier, il

(1) *Studi*, 1905, p. 389.

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

n'a pas affaibli pour cela le caractère messianique de ce livre, *il genuino aspetto di libro messianico, per cui sempre fu solenne nella storia della Chiesa*. Il espère tirer de ses études une intelligence plus parfaite de la vie religieuse du peuple d'Israël, *che pure è la piu bella apologia che il Cristianesimo potesse mai sperare dal pensiero contemporaneo*. Et peut-être en somme nos descendants se demanderont-ils en vertu de quel critérium théologique on a pu considérer de mauvais œil les recherches de ceux qui prétendaient dater les psaumes — du temps où ils ont été composés.

Ne dirait-on pas que le commentaire de M. Minocchi répond exactement à ce vœu d'un évêque italien : « *Io vagheggiava un commento dei Salmi rigorosamente letterale e scientifico e insieme cattolico; che, raccogliendo tutto il buono e il bello degli antichi interpreti, facesse buon viso e accettasse quello che la critica e gli studi moderni vi hanno aggiunto, che certo non è poca cosa : un commento, per dire tutto in breve, quale è richiesto dallo stato attuale delle scienze sacre e profane* »? Et cependant ces paroles de Mgr Bonomelli, évêque de Crémone, ont été écrites pour l'ouvrage de M. le chanoine Padovani, son vicaire général, *I Salmi secondo l'Ebraico e la Vulgata* (1). Or il est difficile, du côté de la critique, de ratifier ce jugement bienveillant. Que les Livres Saints ne soient pas destinés seulement à servir de point de mire à la critique, et qu'il soit tout à fait louable de les présenter aux âmes sous leur aspect salutaire et édifiant, c'est ce qu'on ne saurait trop redire, et la *Revue* ne saurait témoigner trop de sympathie à de pareils travaux. Tel est bien le caractère de l'ouvrage de M. Padovani. Mais qu'il ait tenu compte des travaux de la critique, c'est ce qu'on ne peut concéder que dans une faible mesure. Il est sans doute plus averti que tel autre et sait proposer de petits changements textuels déjà indiqués; mais, quant à l'âge des psaumes, il demeure, semble-t-il, car sa pensée est on ne peut plus vague, bien en deçà de dom Calmet (2). Le titre de David lui inspire une confiance absolue, même lorsqu'il lui paraît le plus difficile à justifier. Exemple à propos du ps. XIII (hébr. XIV) : « Il mondo è universalemente corrotto; disconosciuto il vero Dio, gli uomini han deviato dal sentiero del bene. I fideli Israeliti son malmenati e oppressi dai malvagi... In quale circostanza Davide l'abbia composto, non può essere determinato ».

Réflexion tellement juste qu'il serait beaucoup plus facile de prouver que jamais sous David les Israélites fidèles n'ont été persécutés. Quoi qu'il en soit, M. Padovani n'aurait pas dû reprocher à M. Minocchi de s'être attaché à la critique de M. Loisy, critique qui a été condamnée, car l'allusion flatteuse de Minocchi date du Carême de 1902 et est antérieure à la publication des ouvrages qui ont amené la condamnation.

Moins bien inspiré encore est le R. P. Cornely, auquel l'ouvrage est dédié, et qui s'est permis un jugement très dur qui ne peut guère viser que M. Minocchi, le seul commentateur critique des Psaumes (3) en Italie. Voici ces étranges paroles, bien éloignées du ton conciliant de Mgr Bonomelli relativement aux exigences de la critique : « Id autem eo maiore cum iure sperare mihi licere arbitratus sum, quo clarius ea operis parte jam terminata apparet, Reverentiam Vestram reiectis « novæ falsi nominis scientiæ criticæ » coniecturis opinionibusque non minus levibus quam arbitrariis, quibus proh dolor etiam catholici quidam viri nostris diebus in Psalmis commentandis delectati sunt... » Le plus piquant est que M. Padovani n'hésite pas

(1) Tome I, introduction et pss. 1-50.
(2) Pour l'attribution des Psaumes par Calmet cf. *RB*. 1904, p. 251 ss.
(3) A moins qu'il ne s'agisse du P. Patrizi qui a admis des psaumes macchabéens?

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

(p. 15) à considérer comme exorbitante l'opinion du P. Cornely qui regarde les titres des Psaumes comme écrits par les auteurs, comme partie intégrante de l'Écriture et par conséquent comme divinement inspirés (Cornely, *Introductio*, II, 2, n. 184).

M. Padovani aurait donc aussi des accointances avec *nova falsi nominis scientia critica!* Et c'est encore pour cela qu'il déclare l'ouvrage de M. Minocchi : *Lavore importante dal lato critico ed esegetico?* Et encore une fois, celui de M. Padovani n'est point du tout à dédaigner, et il aurait gagné à ne point être présenté avec cette intransigeance.

Plus pacifique est un troisième traducteur des Psaumes, le P. François de l'Ordre des Mineurs (1). Il ne se déchaîne que contre les plagiaires : « L'impudence des plagiats dépasse l'imagination... Nous avions déjà constaté que les conférences d'Angelo Raineri ne sont que la traduction de Thiébaut (Migne, Orateurs sacrés), que la fameuse Vie de Jésus-Christ par Ludolphe de Saxe est simplement l'amplification, phrase par phrase, des Méditations de saint Bonaventure qu'il ne cite même pas; le Traité de l'Oraison de Grenade, l'amplification de celui de saint Pierre d'Alcantara; que Perrone prend des phrases entières à Charmes sans le citer, etc., dont *acte, pour mémoire* ».

Les appréhensions de l'auteur ne sont-elles point exagérées? d'ailleurs, en cas de vol, il aurait vite trouvé le voleur, car ses idées ne sont pas coulées dans un moule. Son idéal dans l'exégèse est Marie d'Agréda : « Et comme il suffit de la lire attentivement, sans parti pris, pour reconnaître l'inspiration divine : *incessu patuit dea!* » (p. 46). Il ne se préoccupe pas beaucoup de savoir quel est l'auteur des Psaumes : « Sur la foi de leurs titres, qui n'ont pas d'autorité canonique et qui sont peut-être d'origine purement rabbinique, depuis quelques siècles, on fait couramment de David l'auteur à la fois et l'objet de tous les Psaumes » (p. 28). Quand David en serait l'auteur, il n'en est assurément pas l'objet. « Et pense-t-on que l'Église ait voulu éterniser le souvenir des transes, des embarras, des coliques, des migraines, des névralgies, des fièvres et des rhumatismes du saint roi, en imposant à ses prêtres la lecture quotidienne de leur récit? » (p. 28 s.). « Il ne faut pas faire une longue étude comparative du Psautier pour voir qu'il est un livre de couleur prophétique » (p. 30). D'après le titre on croirait que l'auteur a tenté la traduction du texte hébreu. Mais il a fait réflexion que « le seul moyen d'avoir le texte authentique serait de retrouver l'Arche d'Alliance, cachée par Jérémie au sac de Jérusalem par Nabuchodonosor, renfermant le manuscrit du Psalmiste; « mais cette découverte est réservée au retour des Juifs, à la fin des temps (2 Mach. 2, 7) ».

Il ne restait donc qu'à réviser le psautier latin de l'Église en y introduisant quelques petites corrections. L'une de ces innovations consiste à changer dans ps. 108 les optatifs en futurs, de façon que des imprécations vraiment trop dures se transforment en simples prédictions... et cela sous prétexte que l'hébreu ne connaît que le futur.

Voilà encore un auteur auquel on ne peut reprocher d'avoir sacrifié à « *novæ falsi nominis scientiæ criticæ* »!

Et enfin voici, toujours sur le Psautier, un petit volume qui ralliera tous les suffrages. Sans s'arrêter à aucune conjecture historique, M. F. W. Mozley, M. A., a rendu un service signalé à ceux qui psalmodient les psaumes en prenant pour point de

(1) *Liber psalmorum hebraicæ veritati restitutus*, in-32 de 268 p. Liège, 1903.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

départ non point l'hébreu, mais la version grecque (1), devenue la version de l'Église par l'intermédiaire de la Vulgate latine. Ce soin devrait nous incomber de préférence, puisque le *Prayer Book* suit une version particulière, faite d'après l'hébreu. Mais M. Mozley y a reconnu l'influence des Septante, et il s'agit en somme d'un intérêt général. Se restreignant strictement à son thème, il ne traite dans son introduction que du rapport de cette version et de ses dérivées avec le texte hébreu. Le corps de l'ouvrage se compose d'une série de notes où, verset par verset, tout terme grec, même s'il n'offre pas une difficulté très sérieuse, est rapproché du terme hébreu qu'il traduit ou qu'il est censé traduire, quand on doit recourir à un texte différent de celui du texte massorétique. Des renvois à d'autres passages font entrer le lecteur dans la pratique du grec des LXX. Tout cela est fait avec soin, et le petit volume, un bijou typographique, devra être entre toutes les mains. Cependant, si les professeurs trouvent certaines explications inutiles, les débutants ne laisseront pas d'être embarrassés, car la concision de l'auteur est extrême (2). Il s'est appliqué à réduire le nombre des cas où l'on accuse le traducteur grec d'avoir conjecturé. Peut-être ces cas pourraient-ils être encore diminués, si on admet qu'il a pu du moins se former la conscience en alléguant une lecture possible. Par exemple en traduisant צחיחה ἐν τάφοις, ce que M. Mozley caractérise comme une périphrase, il a dû penser à צריחה, qui avait en nabatéen le sens d'hypogée funéraire.

La question Babel-Bibel est à peine ouverte; elle orientera longtemps encore les études; mais la controverse Babel-Bibel, comme épisode, touche à sa fin. M. Kœnig a voulu tirer les dernières cartouches. Sa brochure *Altorientalische Weltanschauung und Altes Testament* (3) est surtout dirigée contre MM. Winckler et Jeremias. Il n'a pas de peine à montrer combien sont exagérés les rapprochements proposés entre Babylone et Israël, soit quant aux éléments astronomiques et cosmologiques, soit quant à la chronologie astrale, soit surtout quant à la prétendue traduction en histoire de phénomèmes sidéraux, Abraham-Lune, Joseph-Tammouz, etc. Peut-être, traitant le sujet sans polémiser, l'auteur aurait-il pu s'appliquer, non pas à prouver que les ressemblances ont été exagérées, mais à rechercher si on ne trouvait pas, dans un peuple de culture beaucoup plus rudimentaire, mais de sentiment religieux bien supérieur, des traces de la science babylonienne. D'ailleurs il y a toujours beaucoup à prendre chez un savant aussi exact que M. Kœnig. Citons un cas. Les Hébreux ont eu deux manières de dire « onze », l'une nationale, *akhad ʿasar*, l'autre empruntée aux Babyloniens *ʿaštê ʿasar* (avec les formes féminines correspondantes). M. Kœnig a insisté sur cette différence et montré que le second emploi date exclusivement de l'époque de Jérémie. Il y a bien influence babylonienne, mais elle n'est point primordiale comme on le pensait. Et du même coup cette distinction peut servir à l'analyse des sources du Pentateuque, la locution babylonisante ne se trouvant que dans des passages que la critique avait déjà attribués au Code sacerdotal (4).

(1) *The psalter of the Church* the Septuagint psalms compared with the hebrew, with various notes, in-16 de xxx-204 pp. Cambridge, at the University Press, 1905.

(2) Satisfait d'expliquer le texte grec, il laisse le lecteur juge, ayant même assez de confiance en son intelligence pour ne pas mettre le doigt sur le contresens. Par exemple à propos du célèbre : *priusquam intelligerent spinæ vestræ rhamnum*, où *spinæ* est pour « marmite », il se contente de noter que le grec a choisi l'un des deux sens de סיר, sans ajouter qu'il a mal choisi, et il semble donner raison au contresens en le commentant par un long texte d'Arnobe. C'est compter beaucoup sur le lecteur.

(3) In-8° de 69 pp. Runge, Gr. Lichterfelde-Berlin, 1905.

(4) Forme ancienne : Gen. **32**, 23; **37**, 9; Dt. **1**, 2 (de E d'après le recenseur); Jos. **15**, 51 ancienne liste; forme nouvelle : Num. **7**, 72; **29**, 20; Dt. **1**, 3; Ex. **26**, 27 s.; **36**, 14 s.

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

Comme les partisans de Delitzsch lui attribuaient la victoire — puisqu'on ne lui répondait plus — M. Kœnig a encore écrit une brochure : *La captivité de Babylone de la Bible prouvée finie* (1). La saine critique de l'auteur fait justice de mainte prétention exorbitante du Panbabylonisme, surtout en matière astrale, et s'associe aux conclusions de notre collaborateur M. Cosquin relativement aux théories de M. Stucken. — Il est vrai, mais il fallait peut-être une incursion aussi véhémente des assyriologues pour décider les exégètes allemands à regarder du côté de l'Euphrate, et beaucoup d'entre eux ont certainement gagné à cette lutte d'agrandir leur horizon (2).

C'est un peu le Babylonisme qui fait défaut à la thèse de M. Johannes Hermann sur *l'idée d'expiation dans l'A. T.* (3).

L'auteur a cependant le sens historique, et il a compris la nécessité de la méthode comparative, mais il aurait trouvé un terrain plus solide dans l'étude des rituels publiés par M. Zimmern que dans les théories aventureuses de W. R. Smith, confirmées par les observations encore plus aventureuses de M. Curtiss. L'étude est surtout consacrée à l'usage et à la signification du mot hébreu *kipper*. M. Hermann n'a pas osé décider si le sens d'expier venait du sens primitif « couvrir » attesté par l'arabe, ou du sens primitif « essuyer, effacer », attesté entre autres dialectes par l'assyrien. Les deux sens primitifs peuvent appartenir à la racine, mais qu' « expier » vienne de « couvrir », cela ne peut s'entendre que dans la théologie luthérienne. Les peuples anciens ont pu avoir l'intention de cacher quelque chose à la divinité en le couvrant, mais non pas lorsqu'on appelle son attention par un rite, surtout par le rite du sang. Le ton de l'auteur est chrétien, et il semble regarder les prophètes comme les organes d'une révélation véritable. Tout en admettant les conclusions de la critique littéraire relativement à la rédaction du Code sacerdotal, il reconnaît qu'elle n'a point résolu le problème des origines quant aux institutions elles-mêmes. Le mosaïsme est pour lui la fondation par Moïse d'une religion de Iahvé, tablant sur des éléments anciens, *Ursemitismus*. Après la conquête de Canaan, cette religion fut en conflit avec les cultes locaux dont elle subit cependant l'influence. Les prophètes qui la ramenèrent à son sens premier, en rendant plus profond et plus parfait le sentiment religieux lui-même, n'avaient pas répondu aux exigences du culte. Ce fut le rôle du Code sacerdotal qui, par un archaïsme plus ou moins conscient, revint en partie à l'esprit primitif. Quel était-il ? M. Hermann se rend bien compte que tout est encore obscur dans ces origines. Il est difficile de croire que W. R. Smith fasse ici beaucoup de lumière puisqu'il nie pour le premier stage l'idée même d'expiation. Le clan ne pouvait soupçonner que son Dieu lui tînt rigueur. En cas de petite brouille, il ne fallait que renouveler la parenté par la manducation de la victime divine. On conviendra que ce n'est pas vers cet état pseudo-primitif que le Code sacerdotal a dirigé les esprits. Toutefois, dans une matière aussi complexe, c'est beaucoup pour un débutant d'avoir envisagé des problèmes qui ne peuvent probablement pas être résolus ou qui ne peuvent l'être en quelque manière qu'en élargissant encore l'horizon et aussi en serrant de plus près la tradition hébraïque.

Dans *Orientalistische Litteratur-Zeitung* (15 oct. 1905), M. H. Grimme propose de

(1) *Die babylonische Gefangenschaft der Bibel als beendet erwiesen*, von Ed. Kœnig, in-8° de 81 pp. Stuttgart, Kielmann, 1905.

(2) Personnellement M. Kœnig avait publié dès 1891 une conférence sur : *die Schriftdenkmäler Assyriens und das Alte Testament*.

(3) *Die Idee der Sühne im Alten Testament, Eine Untersuchung über Gebrauch und Bedeutung des Wortes Kipper*, in-8° de 112 pp. Leipzig, Hinrichs, 1905.

Digitized by Google Original from CORNELL UNIVERSITY

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

regarder le roi détrôné Ioyakhin comme l'auteur de l'Ecclésiaste. Le livre ne serait pas pseudonyme, puisque ce roi était dans un sens très vrai « fils de David ».

Les arguments sont plus ingénieux que solides. Les aramaïsmes s'expliqueraient par le milieu fortement araméen de Babylone. Il est pourtant difficile d'admettre que l'auteur évite le nom de Iahvé parce qu'il avait été mal édifié de sa puissance lors de l'incendie du Temple!

M. Veber termine dans la *Theologische Quartalschrift* (octobre 1905) ses études si diligentes sur *le livre de Tobie et la légende d'Achikar*. Sur un livre d'Achikar il conclut : Ce livre a été écrit en hébreu entre 100 av. J.-C. et 100-200 ap. J.-C. C'est l'œuvre d'un Juif, mais il visait aussi des lecteurs païens auxquels il voulait rendre le judaïsme sympathique; il s'appuyait sur un livre païen plus ancien, originaire de Babylonie, écrit peut-être en araméen. Quant au livre de Tobie, il était plus ancien que le livre juif d'Achikar, et il lui a servi de modèle, loin de s'en inspirer. Mais alors où le livre de Tobie a-t-il pris ses renseignements sur Achikar? Ce n'est pas non plus dans le livre babylonien, car l'Achikar de Tobie n'est pas le sage ni le docteur qui étonne les peuples et les rois, mais simplement un fidèle ami et un bienfaiteur de Tobie et de sa famille. L'auteur de Tobie a simplement puisé dans la tradition populaire, source de tout son récit, qui avait conservé le souvenir d'un juif élevé à un très haut rang à la cour d'Assyrie. La tradition juive et la tradition babylonienne visaient le même homme sous des couleurs différentes. — Tout cela est très sérieusement documenté et très subtil. M. Cosquin pourrait dire si ce système ingénieux est assez conforme aux lois générales de transmission du folk-lore; l'existence d'une tradition populaire relative à un Achikar historique paraîtra bien invraisemblable à qui aura lu l'article de notre distingué collaborateur (*RB*. 1899, p. 50-82).

Peuples voisins. — L'expédition américaine de 1899-1900 en Syrie communique peu à peu au public le résultat de ses travaux. Dès 1904 a paru le volume des inscriptions sémitiques, œuvre de M. Enno Littmann (1). Un chapitre est destiné à chacune des classes : syriaques, palmyréniennes, nabatéennes, hébraïques, safaïtiques, arabes. Les hébraïques, qui sembleraient toucher de plus près à nos études, ne datent que du moyen âge. Les syriaques sont naturellement d'origine chrétienne. Deux nabatéennes nouvelles offrent un réel intérêt. L'une a été publiée quelques jours avant par la *Revue* (*RB*. 1904, p. 582 ss.), le P. Savignac ignorant qu'elle avait été relevée par M. Littmann qui lit et traduit de la même manière (2), sauf qu'au début de la huitième ligne M. Littmann lit הו qu'il traduit : « pour l'amour de » *loving* (?), rapproché de l'arabe *hawū* (3). La seconde se compose de deux fragments nouveaux de l'inscription du temple de Ba'alsamîn à Sî'a; il faut maintenant ajouter le fragment relevé par le P. Savignac (*RB*. 1904, p. 581 s.), qui n'est pas le dernier.

La série palmyrénienne est plus riche. La première inédite (p. 58), sur la console d'une colonne dans le téménos du grand temple à l'extrémité nord du portique de l'est, semble prouver que le temple avec ses portiques était bâti en l'an 340 des Sé-

(1) *Semitic inscriptions*, in-fol. de XIII-230 p., published by the Century Co, New-York, MCMIV.
(2) Sauf la vocalisation des noms propres.
(3) M. Clermont-Ganneau propose « lui », en supposant, après, la chute d'un *waw*: lui [et] (sa femme). M. Littmann a noté que ces Nabatéens n'ont pas daté d'un de leurs rois, selon leur coutume, parce qu'alors le pays appartenait à Hérode le Grand, qui avait reçu d'Auguste en 23 av. J.-C., la Batanée, la Trachonitide et l'Auranitide, prises aux Nabatéens. Cette confirmation tacite est des plus curieuses.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

leucides (28 à 29 ap. J.-C.). Ce temple, qu'on nommait autrefois le temple du Soleil, que les inscriptions prouvent être le temple de Bel, était une sorte de panthéon national, puisque la deuxième inédite de Littmann le qualifie temple de leurs dieux : לבת אלהיהון. On sait que très souvent le caractère historique des patriarches, en particulier de Jacob-Israël, a été révoqué en doute parce qu'on ne pouvait concevoir que le nom d'une tribu soit tiré du nom d'un homme. Il faut cependant reconnaître que c'est le cas pour les tribus palmyréniennes. M. Littmann écrit ces lignes très suggestives pour l'application de la méthode comparative : « La formation des noms sémitiques des tribus a grand besoin d'être élucidée. Nœldeke dans la *ZDMG.*, vol. XL, p. 157, dit : « Nous devons cependant prendre en considération que le plus grand « nombre des noms de tribus [arabes] et de familles que nous rencontrons dans l'an« cienne littérature ou bien se rencontrent aussi comme noms d'individus, ou ont cette « apparence et peuvent très bien se rencontrer comme tels. Ce fait est certain, mais « l'explication en est très difficile (1) ». La liste des *gentilicia* palmyréniens compilée par Euting dans *S. B.-A.-W.*, Iahrgang 1887, pp. 411-413, est une autre preuve de ce fait. Dans nombre de cas sans aucun doute quelque chef éminent, ou l'ancêtre actuel, a donné son nom à une famille ou à une tribu. Alors le nom peut être employé sans changement dans sa forme » (p. 67).

A propos du n° 8, j'avais proposé de lire pour la date 25 au lieu de 500, le second signe étant sans difficulté le signe numérique 5, le premier ressemblant à un *Caph*, qui a (non pas ici comme lettre, mais comme sigle numérique) dans certains cas la valeur 20. Mais il fallait admettre une ère bien postérieure aux Séleucides; j'avais proposé une ère aurélienne. M. Clermont-Ganneau (*Recueil...*, VII, p. 32) admet la lecture 25 et la date basse de l'inscription, mais il préfère supposer que la centaine n'a pas été écrite, soit 525 = 213 de J.-C. Je ne crois pas que cette date soit assez basse, une inscription toute semblable étant datée de 272, tandis qu'en 213 Palmyre était dans tout son éclat, sans parler du caractère purement gratuit de la supposition. M. Littmann veut bien m'écrire : « Maintenant je suis sûr que vous avez raison. Il n'y a pas de doute qu'après Aurélien les Palmyréniens continuaient pour quelque temps à se servir de leur écriture nationale, comme d'autre part les Nabatéens; j'ai une longue inscription nabatéenne datée de שנת שבע להדרנץ קצר » (an VII d'Hadrien). Mais, quoi qu'il en soit de la date, M. Clermont-Ganneau a soulevé à propos de cette inscription une question très grave. Elle accompagne un bas-relief qui n'est malheureusement connu que par une photographie très médiocre de M. Sobernheim, reproduite en simple fac-similé (*Beiträge zur Assyriologie*, IV, p. 211). Ce bas-relief représente sept personnages. A gauche un enfant nu, assis sur un trône et portant la main à sa bouche, puis trois personnes assises sur une *kliné*, dont les têtes seraient plutôt un peu au-dessous de celle de l'enfant; il semble que ce sont des femmes, celle du milieu paraît lever la main droite à la hauteur de la tête. Immédiatement après, un homme debout, la main gauche placée sur la poitrine, tandis que la main droite semble déposer quelque chose sur l'autel placé devant lui. Enfin un homme monté sur un chameau, puis un homme monté sur un cheval ou sur une mule. L'inscription est ainsi conçue : « *A Arṣou et à ʿAzizou, dieux bons et rémunérateurs, ceci a été fait par Baʿkai, fils de Iarḥibôl, le* APHCAL (2) *de ʿAzizou, dieu bon et miséricordieux, pour son salut et le salut de ses frères, au mois de Tichri, en l'an* 25 (?).

(1) Pour ceux qui ne veulent pas admettre qu'une tribu puisse descendre d'une famille!
(2) Probablement prêtre ou neocore.

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

D'après ces données, la scène ne paraît pas trop mystérieuse. C'est le dédiant qui est debout devant l'autel et il est suivi de ses frères. L'enfant nu est son dieu ʿAzizou le *bonus puer phosphorus*. M. Littmann ajoute que les trois personnes féminines paraissent être des déesses. Cela est tout à fait probable, et si le panthéon connu des Palmyréniens n'est pas très riche en entités féminines, on songe involontairement à la triade proscrite par Mahomet : « Avez-vous vu Al-Lât et Al-ʿOuzzâ et Manât, la troisième, l'autre » (Coran, LIII, 19).

Les choses étant ainsi, on ne s'explique guère que M. Clermont-Ganneau ait écrit : « Sans vouloir forcer les choses, je ne puis m'empêcher de remarquer que cette scène ainsi décrite présente de singulières analogies avec celle de l'adoration des Mages. Qui sait si ce ne sont pas des images de ce genre qui ont pu exercer une influence, non seulement iconographique mais *iconologique*, sur la formation de la légende relative à Jésus, qui était lui aussi, comme Azîzos, le *deus bonus puer phosphorus* du christianisme? » (*Recueil*..., VII, p. 34). Si le savant maître avait parlé d'une influence sur la traduction plastique de l'adoration des mages, on pourrait s'associer à son « qui sait? » sans alléguer que l'inscription est de 298 ap. J.-C. ou du moins de 213 ap. J.-C. et sans rappeler que le Phosphoros-Lucifer a été pris en très mauvaise part par l'antiquité chrétienne. Mais lorsque, précisant le rapprochement, et sous le titre sensationnel : *la Nativité et le bas-relief de Palmyre* (1), il compare deux des figures féminines aux deux sages-femmes que les apocryphes ont amenées dans la grotte de Bethléem pour constater la virginité de Marie, la subtilité est poussée à l'extrême, d'autant que le gros garçon assis sur le trône n'est point un nouveau-né et qu'on ne peut supposer qu'il était plus jeune sur d'autres images quand, en fait, il est plutôt représenté ailleurs comme un jeune homme (Roscher, *Lex.*, v. *Phosphoros*). Encore est-il que M. Cl.-Ganneau s'entoure des réserves qui sont de rigueur quand on propose une conjecture ingénieuse dont on sent qu'elle manque d'un appui solide, et, si nous avons insisté, c'est qu'il faut s'attendre à voir cette spirituelle interrogation se changer en certitude; on informera le public que l'on connaît enfin le thème oriental qui a donné naissance non plus à l'iconographie, mais à l'épisode même de l'adoration des Mages, et ce sera un bas-relief palmyrénien du IIIe siècle finissant!

Dans sa lettre déjà mentionnée (datée de Rome, 15 sept. 1905), M. Littmann annonce qu'il a découvert dans sa campagne de l'hiver plus de 2400 inscriptions, 130 safaïtiques, 100 nabatéennes, 60 syriaques. Il était sur le point de partir pour l'Abyssinie. Tous nos lecteurs souhaiteront la même bonne chance à un chercheur qui n'est pas moins heureux dans ses publications que dans ses découvertes.

La mission américaine n'a pas épuisé les richesses épigraphiques de Palmyre. En mai 1902, M. le Professeur Puchstein recueillait un certain nombre de textes, grecs et palmyréniens. Ces derniers ont été publiés par M. Moritz Sobernheim (2). M. Clermont-Ganneau les a soumis, ainsi que ceux de M. Littmann, à une critique pénétrante et sagace. Il sera impossible de consulter ces deux séries sans les contrôler par le *Recueil*..., VII, p. 1-38, qui contient souvent d'heureuses et incontestables corrections, surtout pour le groupe Sobernheim (3). La maîtrise incontestable du savant français

(1) *L. l.*, p. 83 ss.

(2) *Mitteilungen der vorderasiatischen Gesellschaft*, 1905, 2.

(3) M. Littmann m'a donné raison pour les lectures אתעקב et כרי (*RB*. 1892. p. 436), changées par M. Sobernheim en עתעקב et מרי (*Beiträge zur Assyriologie*, IV, p. 209) : en revanche, à la ligne 4 il faut lire עתעכב avec Sobernheim au lieu de עתקבב que j'avais proposé, non sans marquer par des points que la lecture était douteuse pour moi.

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

est d'autant plus remarquable qu'il n'a pu asseoir son examen que sur les reproductions des photographies des estampages. Il faut laisser ces matières délicates faire discrètement la joie des spécialistes. Nous devons cependant mentionner que le n° 1 de Sobernheim consacrait deux statues à Iarḥibôlé et à ʿAouîda (Clermont-Ganneau) qui avaient fait placer les six portes de la grande basilique du temple de Bel, c'est-à-dire du grand portique occidental, plus élevé que les autres et qui n'avait qu'une nef tandis que les autres en avaient deux : ces portes étaient en aurichalque. Tout cela rappelle le temple de Jérusalem. M. Cl.-Ganneau : « on remarquera l'analogie de l'expression ποιήσασι τὰς θύρας, etc., avec celle que j'ai déchiffrée sur un ossuaire juif contenant les restes des membres de la famille de Nicanor, constructeur de la fameuse porte du Temple, à Jérusalem, appelée de son nom *Porte de Nicanor* » (*l. l.*, p. 2; cf. *RB*. 1903, p. 490). L'inscription est de mars 175.

Le n° 5 donne un second exemple de חמנא que l'on a toujours rapproché des חמנים bibliques, et qu'on traduit ordinairement colonne consacrée au soleil (*ERS.*, 2e éd., p. 214 s.). La nouvelle inscription n'en dit guère plus. Le palmyrénien qu'elle loue a fait (עבד) le *hammân* tout entier (1), ce qui marque un objet considérable, et אתרה, « sa base », « son piédestal », d'après M. Sobernheim, le lieu saint où il s'élevait d'après M. Cl.-Ganneau, selon le sens normal du mot.

Le n° 34, bilingue, montre l'équivalence intéressante du Zeus Hypsistos et du dieu innommé « dont le nom soit béni à jamais ». Elle est d'octobre 132 ap. J.-C. Ce n'est pas pour confirmer l'opinion de M. Lidzbarski que le dieu mystérieux est Bel, qu'on ne craignait pas de nommer. Cela est à noter pour le monothéisme (?) des Palmyréniens, et à comparer au n° 35 dédié « au Seigneur d'éternité, bon et miséricordieux », qui est ailleurs Baʿalsamin (*ERS.*, 2e éd., p. 508 s.), probablement le même que le dieu béni qui porte lui aussi le foudre (contre Sobernheim, cf. *ERS.*, 2e éd., p. 507), d'autant que n° 36, Baʿalsamin est qualifié « grand et miséricordieux » qui répondrait à Διὶ ὑψίστῳ καὶ ἐπηκόῳ, qui, dans l'inscription triple près de Palmyre, rend le dieu « dont le nom soit béni à jamais » (2). Au n° 39 un personnage hégémôn, serviteur et prêtre d'ʿAglibol, doit malheureusement disparaître sous la critique de Cl.-Ganneau. C'est fâcheux pour la connaissance de la hiérarchie qu'il faille lire : « à un tel, hégémon, ont fait les prêtres d'ʿAglibol ». Mais cela nous apprend du moins que les prêtres d'ʿAglibol formaient un collège comme ceux de Bel. De ces collèges nous avons un nouvel indice au n° 43, où figure l'expression ברבנות מרזחות « sous le symposiarchat » de Chalmé, fils de Malikou. La présidence de l'association sacrée — les deux termes sous une forme abstraite — voilà qui justifie la prédiction de M. Cl.-Ganneau qu'on trouverait un jour un רב מרזחא à Palmyre. Le savant français est donc tout à fait dans son droit en rappelant que le sens, demeuré obscur, du mot מרזח lui appartient en entier; le procédé qu'il reproche à M. Sobernheim ne devient que trop fréquent outre-Rhin : on renvoie à un manuel qu'on a sous la main, sans tenir compte du premier inventeur (3), plutôt sans doute par négligence que par malveillance. A propos de ce personnage, grand-prêtre et symposiarque, M. Clermont-Ganneau note : « Depuis longtemps, en effet, j'incline à croire que parmi ces nombreuses tessères palmyréniennes parvenues jusqu'à nous, certaines séries se rapportent aux associations religieuses et aux divers collèges sacerdotaux de Palmyre. Ce seraient des sortes de jetons » (*l. l.*, p. 23 s.). Le dieu très grand mentionné ici est le Zeus Bélos. Çà et là on a trouvé des dédicaces au Zeus très haut.

(1) Peut-être la pierre avec son revêtement d'or ou sa pointe en métal?
(2) Cette équation a échappé à M. Sobernheim.
(3) Cela arrive constamment à propos du manuel palestinien de Buhl.

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

Nous sommes bien en retard pour noter l'intéressante communication de M. Hartwig Derenbourg (1) sur une inscription Yéménite qu'il date du IVᵉ siècle av. J.-C. Ce savant y a lu le nom de la déesse Al-ʿOuzzâ qui n'était jusqu'à présent connue que par des témoignages assez tardifs.

Voici la traduction qu'il a donnée :

« 1) ʿAb]d ou Zaï]d), fils de Me-2) ha[rwaḥ, vassal des Ba-3) nou Taʿan, a consacré à sa 4) déesse ʿOuzzâ 5) cette statue d'o-6)r en faveur de sa fille, l'ado-7) ratrice de ʿOuzzâ, Koholṭhâ-8) hir (?)]; au nom de ʿOuzzâ ». [L.]

La découverte sensationnelle d'un nouveau système d'écriture « proto-élamite » sur les monuments exhumés par les dernières fouilles de Suse a déjà été portée à la connaissance des lecteurs de la *Revue biblique* (2). Les textes dans lesquels est figurée cette écriture viennent d'être édités par V. Scheil dans le t. VI des *Mémoires de la délégation en Perse* (3). L'auteur ne s'est pas contenté de livrer les documents tels quels à la curiosité des savants. Il a pris la peine de classer les 989 signes qui composent le nouveau syllabaire et de proposer pour un certain nombre une assimilation aux signes babyloniens de l'époque archaïque. Les signes sont dessinés par le délégué général, M. de Morgan, les tablettes elles-mêmes par M. G. Lampre. Une étude perspicace sur le système de numération proto-élamite utilise les données fournies par les contrats : « La numération, dans l'ancien Élam comme dans l'ancienne Égypte, suit le système décimal ». Vient ensuite un « essai de déchiffrement des textes en écriture proto-élamite ». A part les trois textes lapidaires qui figurent sur les stèles du patési *Karibou ša Šušinak*, nous sommes en présence d'une série de tablettes de comptabilité analogues à celles de la Chaldée : achats, ventes et contrats, à Suse comme à Babylone, se rédigeaient par écrit et, si le monarque d'Elam prenait la précaution de faire graver ses stèles en double langage et en double écriture, les scribes du peuple se contentaient des formules courantes et d'une seule écriture. D'où les difficultés de l'interprétation. Scheil ne les ignore pas; mais le titre modeste d' « essai de déchiffrement » ne doit pas laisser dans l'ombre l'apport considérable fourni par ce travail à l'intelligence des textes. Bon nombre de signes sont heureusement identifiés et plusieurs tablettes semblent bien définitivement traduites (4). Quel que soit le haut intérêt de ces textes proto-élamites pour l'histoire de l'Élam et de la civilisation, ils ne font pas oublier les autres documents, publiés et interprétés par Scheil dans le même volume. C'est d'abord une très archaïque inscription d'un certain *Ur-i-[li-i]m* (restitué ainsi par Scheil). Puis, sur la base d'une statue en diorite, dont il ne reste que les pieds, une légende au nom de Narâm-Sin. Dans la col. II, 1 ss., l'on voit que Narâm-Sin subjugue Magan et s'empare de *Manium* « prince de Magan » : excellent *confirmatur* du texte des *Omina* (*KB.*, III, 1, p. 106) qui déclarait que « Naram-Sin, sur la foi de ce présage, se rendit au pays de Magan, prit le pays de Magan... et fit prisonnier le roi de Magan ». Le signe KAS-LIGIR qui reparaît plusieurs fois dans les textes de Narâm-Sin semble bien cette fois définitivement interprété par le sens de « vasselage » (p. 4); de même, le

(1) *Comptes rendus* des séances (Académie des Inscriptions et Belles-Lettres), 1905, p. 237.

(2) Juillet, p. 372 ss.

(3) *Textes élamites-sémitiques*, 3ᵉ série, accompagnée de 24 planches hors texte, par V. Scheil, Paris, Leroux, 1905.

(4) Les remarques grincheuses de M. Bork dans *Orientalistische Litteratur-Zeitung* (VIII, 8) ont été compensées par le bel hommage rendu par M. Winckler aux travaux du P. Scheil dans le numéro suivant de la même revue.

Digitized by Google

Original from CORNELL UNIVERSITY

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

signe KUŠ dans le sens de *salmu* « statue » (p. 5). Une autre statue est dédiée au « divin Naram-Sin » par un certain [*Šar ali*] *iš-da-gal*. Sur la divinisation de l'illustre fils de Sargon l'ancien, cf. Radau, *Early Babylonian History*, p. 165, où, dans trois textes distincts, Naram-Sin est appelé en propres termes *ilu A-ga-de* (*ki*) « le dieu d'Agade », et cela du vivant même du monarque. Ces inscriptions intéressantes sont maintenant éditées de nouveau par Thureau-Dangin, dans *Recueil de Tablettes chaldéennes* (1903), p. 71. Si, à ces témoignages irrécusables, l'on ajoute le culte rendu à Goudéa, de son vivant, par l'intermédiaire de sa statue, et, après sa mort, par des offrandes et des sacrifices (Scheil, *Le Culte de Gudea*, dans *Rec. de trav.*, vol. XVIII, p. 64 ss.), en outre, le culte rendu au « dieu Doungi », roi de la première dynastie d'Our (*Ibid.*), enfin, l'invocation des rois Zabioum et Hammourabi dans les noms propres (Ranke, *Die Personennamen in den Urkunden der Hammurabidynastie*, p. 19), l'on s'apercevra que le monde n'a pas attendu l'empire romain pour élever des autels à ses rois (1). Celui que Scheil appelait un Goudéa Susien, le patési *Karibu ša Šušinak* ne pouvait manquer de fournir encore quelques inscriptions au nouveau volume. La masse d'armes du préfet Ursagga se recommande par des particularités graphiques qui intéresseront les collectionneurs de signes archaïques. *Šutruk-Naḫḫunte* nous raconte ensuite comment il a enlevé la statue d'un prince d'Asnounak (transcrit *Iš-nu-nu-uk*). Toute une liste de villes intéressantes nous est donnée dans une stèle de victoire à titulaire inconnu; relevons *Ḫu-ma-tim* (חַמַּת?), *Gu-tu* (le *Gu-ti-um* de Sargon l'ancien), *Lul-la* que Scheil rapproche de *Lullubi*. Une inscription d'*Idadu* (*ilu*) *Šušinak*, toute rédigée en langue sémitique, mentionne des constructions de temples et autres monuments sacrés. Le nom du monarque est rattaché par Scheil à la racine ידד (ודד). *Idadu* (*ilu*) *Šušinak* est donc le « chéri de Š. », comme chez les Hébreux, יְדִידְיָה était le « chéri de Iahvé » (II Sam. **12**, 25). A noter la fixation du sens de *me-ku*, l'un des mots du poème de la création qui a donné le plus de tracas aux traducteurs (= « ordre, désir », p. 19). Doungi, le roi d'Our, avait aussi écrit des dédicaces au dieu de Suse. Il s'appelle lui-même « le divin Doungi, dieu de son pays », s'attribuant comme d'autres (cf. sup.) la nature divine (p. 22). Dans la brique de *Temti-Agun* (p. 23) se rencontre le nom propre (*ilu*) *Li-la ir-ta-a-aš*, dont le second élément est sémitique : *irtâš*, *ifteal* de *râšu* (ou *rêšu*, ראשׁ) « se réjouit » et dont le nom divin *Lila* ne serait autre, d'après de Genouillac, *Les Dieux de l'Élam*, p. 5, que la forme élamite d'une déesse *Arkaitu*. Il est piquant de trouver un Babylonien du nom de *Ḫu-um-bi-bi* (cf. le célèbre *Ḫumbaba*, gardien des cèdres dans l'épopée de Gilgamès!) (p. 30). Plusieurs Koudourrous de l'époque de *Marduk-apal-iddin* et trois fragments de Koudourrous de l'époque kassite s'ajoutent à la liste déjà longue des bornes à sculptures et à inscriptions. C'est dans le district de Bagdad (*alu*) *Bagdada* que se trouvent les terrains du premier Koudourrou. Sur un poids de cinq kilogrammes est gravée l'inscription suivante : « Deux mines et demie fixes, appartenant à *Naṣir*, fils de *Kidin-Gula*, descendant d'*Arad-Ea* ». La mine (mesure de poids) valait donc environ deux kilogrammes. A ceux que tourmente parfois la piqûre des moustiques, nous conseillons la charmante incantation suivante : « Moustique, moustique, envole-toi! Moustique minime, en arrière, de devant Bur-lipĕ retourne! » Le moustique s'appelle *Zizzili* par onomatopée. Un fait intéressant pour le panthéon babylonien est la mention d'un dieu *Ramanu* [(*ilu*) *Ra-ma-nu*] sur un cylindre cachet (p. 53). On sait que Ramman n'est autre que le dieu Adad, maître de

(1) Hammourabi lui-même se nomme *ilu Šar ali* « divin roi de la ville » et *ta-li-im* (*ilu*) *Za-ma-ma* « petit frère du dieu Zamama » (Code, recto, III, 16, et II, 56, 57).

Digitized by Google Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

la foudre. Le double nom est donné dans le nom de lieu הֲדַדְרִמּוֹן (Zach. **12**, 11).

Inutile d'insister sur le haut intérêt qu'offrent ces belles découvertes pour l'histoire de l'Orient et l'étude de la Bible. Ceux-là seuls qui ferment les yeux à la lumière ne l'apercevront pas. Les autres comprendront le devoir de reconnaissance qui s'impose à eux vis-à-vis des travailleurs qui leur facilitent l'accès des textes et leur interprétation.

Les inscriptions de Goudéa, connues sous le nom de cylindres A et B, ont été mises au jour par les premières fouilles de M. de Sarzec à Tello, en 1877. Publiés dans les *Découvertes en Chaldée* (pl. 33 à 36) de 1887 à 1889, ces précieux documents avaient été étudiés de près par Arthur Amiaud, dont l'œuvre fut arrêtée par une mort prématurée. Une série d'études de M. Fr. Thureau-Dangin dans diverses revues avait abouti à l'interprétation du cylindre A (*Zeitschrift für Assyriologie*, XVI, XVII, XVIII) et d'une partie du cylindre B (*Revue d'histoire et de littérature religieuses,* VI). Le même auteur publie aujourd'hui la transcription et la traduction totale des deux cylindres (1). Ce n'est que la première partie de l'ouvrage. La seconde sera consacrée au commentaire et à l'étude grammaticale de ces mêmes textes. Il est facile cependant de se rendre compte, en examinant la traduction, du bien-fondé de l'interprétation proposée par l'auteur.

Le groupement des idéogrammes serait à lui seul un commentaire explicatif. Le jeu des préfixes et suffixes verbaux, des postpositions nominales, des suffixes pronominaux, etc..., en un mot du mécanisme soi-disant sumérien, est assez connu par les travaux de Brünnow, Hommel, etc., pour qu'il soit possible de comprendre les textes sans même se prononcer sur leur origine sumérienne ou sémitique. Quant à l'épigraphie elle-même, les *Recherches sur l'origine de l'écriture cunéiforme,* dont la première partie (1898-1899) est une liste méthodique des signes archaïques, attestaient déjà combien M. Fr. Thureau-Dangin s'était familiarisé avec l'écriture des cylindres. Disons seulement que ces mêmes cylindres avaient déjà été utilisés à ce point de vue par V. Scheil dans son *Recueil de signes archaïques* (2). C'est donc en terrain sûr que marche le traducteur et il serait facile, même avant la publication du commentaire, de justifier son interprétation. Laissons cela aux revues spéciales et contentons-nous d'exploiter les données si intéressantes que recélaient ces textes. Le début du cylindre A est solennel : « Au jour où, dans le ciel et sur la terre, les destins étaient fixés, de Lagas les grands décrets furent exaltés vers le ciel ». Ceci rappelle le début du mythe d'Étana : « Les grands dieux Anounna, qui règlent le destin, s'assirent et tinrent conseil au sujet de la terre » (3). Le dieu Bêl s'aperçoit que dans sa ville la crue ne monte pas, en un mot qu'il y a pénurie d'eau. C'est que *Ningirsu,* le baal de *Girsu*, quartier de Lagas, demande la construction de son temple. Goudéa, docile à l'injonction céleste, se résout à élever l'édifice, il y prélude par des sacrifices. Et comme il est préoccupé par cette pensée du temple à construire, un songe vient le visiter. Il va consulter sa mère. Celle-ci n'est autre que la déesse Nina, car le patési de Lagas est, aussi bien que les Pharaons d'Égypte, d'origine céleste. N'est-ce pas lui qui pousse vers la déesse *Gatumdug* cet accent profondément religieux ? « Je n'ai pas de mère : tu es ma mère ! Je n'ai pas de père : tu es mon père ! »

(1) *Les cylindres de Goudéa*, Transcription, Traduction, Commentaire, Grammaire et Lexique, par François Thureau-Dangin. Première partie : Transcription et Traduction. Paris, Leroux, 1905.

(2) L'ouvrage parut aussi en 1898, mais avant celui de Thureau-Dangin qui le mentionne dans sa préface.

(3) Cf. Scheil, *Rec. de trav.*, XXVII, notes d'épigraphie, etc..., nº LV.

comme le psalmiste s'écriera plus tard : « *quoniam pater meus et mater mea dereliquerunt me, Dominus autem assumpsit me* ». Et Goudéa redit sa vision à la déesse Nina : « un homme dont la taille égalait le ciel, dont la taille égalait la terre, qui, quant à la *tiare* de sa tête, était un dieu, à côté de qui était l'oiseau divin IM-GI(G), aux pieds de qui était un ouragan, à la droite et à la gauche de qui un lion était couché, m'a ordonné de construire sa maison! » L'oiseau divin IM-GI(G) est l'oiseau des tempêtes. « Un second homme, comme un guerrier... : il tenait à la main une table de lapis; il établissait le plan d'un temple. Devant moi le coussinet pur était placé, le moule pur était disposé! » (Cyl. A, col. v, l. 2 ss.). Nina explique le songe : l'homme à la haute taille, c'est *Ningirsu* : « il t'ordonnait de construire sa maison de l'*E-Ninnū* ».

L'on voit combien était enracinée au fond des âmes sémites cette idée d'une origine divine des sanctuaires dont le plan était fourni d'en haut. Winckler écrivait en 1903 : « La considération fondamentale de la mythologie et de la cosmologie (babyloniennes) est que les cités babyloniennes avec leurs temples correspondent aux divisions célestes et cosmiques. Sous Nippour, Eridou, Sagil, etc... sont signifiées les idées cosmiques correspondantes (parties du tout mondial), dont les cités babyloniennes et leurs sanctuaires sont la concrétisation corporelle » (1). Goudéa était lui-même représenté dans le songe sous la figure de l'âne couché à la droite du dieu : « Quant au baudet qui était *couché* à terre à la droite de ton roi, c'est toi! » Dans la col. vi, l. 24, *ba-lag ki-ag-ni* est traduit par « sa lyre aimée ». Nous préférerions le sens de « tambourin » fixé par Jensen (*KB.*, VI, 1, p. 443) pour *balaggu* = פלגא). Ce sens avait été adopté par Thureau-Dangin lui-même dans les *Comptes rendus* de l'Académie des inscriptions et belles-lettres, 1902, p. 80, n. 5. Goudéa fait alors rapporter des bois de différentes espèces (2); il va procéder à la *réparation* du temple *E-Ninnū*. Ce n'est donc pas une construction totale que doit exécuter le patési. L'on sait que l'un des prédécesseurs de Goudéa, Our-Baou, avait lui-même bâti l'*E-Ninnū* (*KB.*, III, 1, p. 22).

Par une fiction religieuse, les souverains s'attribuaient la construction du temple réparé par eux (3). Après les sacrifices d'usage, le patési entame une prière solennelle. Entre autres expressions : « O mon roi, ton cœur est une eau jaillissante qui ne s'affaiblit jamais; ô héros, comme le centre des cieux, tu es insondable » (col. ix, 1, 2). Et le dieu lui répond : « Celui qui construira, celui qui construira, le patési qui construira mon temple, c'est Goudéa! » Un signe fera connaître la volonté du dieu : c'est « l'étoile pure des cieux ». Quand le temple sera terminé, « les cieux trembleront; sa splendeur terrifiante sera établie vers le ciel, etc... ».

Lorsque Salomon a achevé son temple, il s'écrie : « Quand les cieux seront fermés et qu'il n'y aura pas de pluie, parce qu'ils auront péché contre toi, s'ils prient en ce lieu et glorifient ton nom... donne de la pluie à ta terre, (cette terre) que tu as donnée en héritage à ton peuple » (4). Et Ningirsou disait à Goudéa : « A l'*E-Ninnū*, au temple de ma royauté, le pasteur pieux Goudéa, au jour où il y apportera une main pieuse, au ciel un vent annoncera l'eau : qu'(alors) du ciel l'abondance t'arrive (et) que la contrée soit enflée en abondance ». La sécheresse est un châtiment divin, la prière ouvre les cataractes du ciel (cf. l'histoire d'Élie, I Reg. 18). Vient ensuite le récit de l'inauguration des travaux. Présages, purifications, prières, sacrifices (5),

(1) *Keilinschriftliches Textbuch*, 2e éd., p. 98, n. 1.
(2) Cf. I Reg. 5, 6 ss.; 6, 14 ss. etc...
(3) D'où leur usage de s'appeler constructeurs de tel ou tel temple, aussi bien que leurs devanciers.
(4) I Reg. 8, 35 ss.
(5) On se préparait par la continence à la construction des temples, aussi bien qu'à celle des

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

rien ne manque à la préparation de la solennité. « A l'enfant échappant à sa mère, sa mère ne dit mot; le serviteur ayant *commis une faute*, son maître ne le frappa pas à la tête; la servante qui avait fait quelque action mauvaise, sa maîtresse ne la frappa pas au visage; à Goudéa personne ne présenta de procès! » (col. XIII, l. 3 ss.). De tous les pays on accourt à la fête : « l'Élamite vint d'Élam, le Susien vint de Suse ». L'on commence par la pose de la première pierre, disons mieux, par la consécration de la première brique. Une brique est moulée par le patési lui-même, et lui-même, au jour fixé, doit en briser le moule. Par *sept* bénédictions successives, Goudéa assure la sainteté des fondations (1). Vient ensuite la description du sanctuaire « pareil au « temple sublime » qui dans les cieux *se dresse* ». Et maintenant il faut élever les stèles commémoratives, « en *sept* jours dans le temple il les dressa » (1).

Le cèdre joue un rôle considérable dans l'ornementation du temple de Goudéa, comme dans celle du temple de Jérusalem. On y avait représenté « des dragons, des monstres, (qui) faisaient sortir leur langue... » (col. XXVI, 24, 25). Ces dragons et ces monstres sont placés près de la fermeture de la porte, « les pivots étaient comme un lion ». A Jérusalem « les deux battants étaient de bois d'olivier sauvage. Il y fit sculpter des chérubins, des palmes et des fleurs épanouies » (I Reg. **6**, 32). Il y avait aussi des appliques de métal : « le métal précieux *appliqué* sur les battants était bigarré comme le dieu pur, serpent de l'abîme » (col. XXVI, 30 et XXVII, 1). Rien ne manque à la demeure de Ningirsou : « le *temen* de l'abîme, (comme) un grand *tarkul*, dans le sol il le *fixa* » (col. XXII, 11). L'abîme n'est autre que l'*apsu*, depuis longtemps comparé à la mer d'airain (*KB.*, III, 1, p. 12). « A la fontaine des dieux, où ils boivent de l'eau, le *tarkul* de l'E-Ninnû il établit » (col. XXII, 15). « Le connaisseur des mystères il érigea » (col. XXII, 17). Intermédiaire des révélations divines, cet objet, quelle qu'en soit la nature, correspondait aux *urim* et *thummim* par lesquels on consultait Iahvé. Comme les colonnes qui se dressaient à l'entrée du temple juif, les stèles de Goudéa portaient chacune un nom (col. XXIII). Il y avait même des pains sacrés : « dans ses pains était l'abondance des dieux » (col. XXVII, 17) (2). Quand Salomon eut meublé la maison de Iahvé, « il apporta l'argent, l'or et les objets que David son père avait consacrés et il les mit dans *les trésors* de la maison de Iahvé » (I Reg. **7**, 51). A Tello : « Dans le trésor il y avait des pierres précieuses, de l'argent, du plomb » (col. XXVIII, 14). Le cylindre A s'achève par une prière à Ningirsou : « ce temple de l'*E-Ninnû* remis en sa place, ô Ningirsou, glorifie-le! Le temple de Ningirsou, glorifie-le pendant sa construction! »

Le cylindre B est plus court et moins conservé que le cylindre A. Son début suppose l'achèvement du temple : « Le temple « tarkul du pays » qui dans le ciel et sur la terre a été édifié, l'*E-Ninnû*, à la brique sacrée duquel Bêl a assigné un bon destin (3), belle montagne, objet d'admiration, surgissant brillante des contrées, le temple est établi vers le ciel comme le Grand Mont et luit comme le dieu soleil

maisons : « comme un jeune homme qui nouvellement construit une maison, devant lui il ne laissa entrer aucun plaisir » (cyl. A, XIX. 22).

(1) Nous soulignons le nombre sacré, sept. Cf. les sept stèles, les sept jours de la fête, les sept vierges du temple (inf.), etc... Balaam demandait sept autels, sept taureaux, sept béliers. Selon II Chr. **7**, 8 s., la fête de la consécration dure sept jours, et la solennité profane, sept autres jours. Elle a lieu le septième mois (*ibid.*, 10). Cf. aussi le chandelier à sept branches, les sept lampes (Ex. **25**, 37). La consécration d'Aaron dure sept jours (Ex. **29**, 35 s.) etc... etc...

(2) Cf. les pains de proposition.

(3) Cette brique a joui de toute une consécration spéciale (cyl. A, XVIII-XIX). Goudéa lui-même l'a moulée et en a brisé le moule (cf. sup.). La cérémonie s'est passée au soleil levant (A. XIX. 1 s.) et « par la brique qu'il avait placée dans le moule, le Dieu Šamaš (le soleil) fut réjoui ».

Digitized by Google Original from CORNELL UNIVERSITY

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

au milieu du ciel! » Maintes fois dans le cylindre A le temple était ainsi assimilé à la montagne. Mais ici il s'agit du Grand Mont, c'est-à-dire de la terre, car « la terre, d'après les conceptions cosmologiques, a la forme d'une montagne ou, selon nous, plus exactement, culmine en une montagne qui joint la terre au ciel (1) ». Le temple est donc bien la réduction de la terre et en même temps l'habitat du dieu. Goudéa veut y introduire Ningirsou. Pour cela il invoque les Anounnaki qui sont déjà dans le temple (I, 11) : « Je suis le pasteur; j'ai construit le temple; mon roi dans son temple je veux l'introduire. O Anounnakis, à mon côté puissiez-vous prononcer une prière ». Lorsque la nuée remplit le temple de Iahvé, Salomon s'écrie : « J'ai bâti une maison qui sera ta demeure, un lieu où tu résideras à jamais! » (I Reg. 8, 13). Vers Ningirsou se tourne Goudéa : « O Ningirsou, j'ai construit ton temple : avec joie [je veux] l'y introduire! » Le dieu entend la prière du monarque. Au troisième jour du mois propice, « le mois du temple », Ningirsou quitte Éridou, pour venir à Lagas. Goudéa prépare « le miel, le beurre, le vin, le grain au lait ». Les dieux eux-mêmes descendent pour purifier le sanctuaire. Toute la ville se met en prière : « pendant le jour des prières, et pendant la nuit des oraisons » (col. IV, 22). Le patési prépare la route de son dieu : « il combla les crevasses, écarta les procès, et enleva du chemin les envois de salive » (IV, 15 s.). Enfin arrive Ningirsou. « A la première lueur du matin le Roi arriva, le guerrier Ningirsou entra dans le temple » (IV, 23 s. et V, 1). Il n'est pas seul. Sa parèdre Baou « pareille au soleil levant de Lagas » vient près de lui. « Pareille à une femme fidèle qui vers sa maison *porte ses soins*, elle entra à côté de sa couche » (V, 9 ss.). Goudéa fait des libations de vin. Il installe ensuite les divers fonctionnaires du temple. L'un est chargé de faire les libations : « afin qu'il répande de la boisson fermentée d'un vase, afin qu'il répande du vin avec la boisson fermentée » (col. VI, 52 s.). Il y a un massier : « afin qu'il tienne dans sa main la masse aux sept têtes, (afin que), dans le temple En-Kar, il ouvre le battant de la porte du combat » (col. VII, 12 s.). Ce sont ensuite des orants, des conseillers. Il y a même l'homme du harem, l'ânier, le berger, le musicien, le psalmiste! Le temple est le domaine du dieu. Tout ce qui peut contribuer à charmer son cœur et ses oreilles doit y être présent. L'on retenait ainsi sur cette terre le dieu et son épouse. C'est pourquoi le flûtiste doit « prendre bon soin de la flûte », afin qu'« au Guerrier qui prête l'oreille, à Ningirsou, il rende agréable le séjour de l'*E-Ninnû* ». Et, comme rien ne charme tant que l'innocence et la jeunesse, il y a les *sept* vierges, « les sept filles jumelles de la déesse Baou » (col. XI), « afin qu'elles prononcent de bonnes prières ». Nous redescendons dans le domaine pratique avec le cultivateur GIŠ-BAR-E, le garde-pêche KAL, l'intendant DIM-GAL-ABZU et l'architecte de la ville. Maintenant tous les dieux sont satisfaits : Anou le dieu du ciel, Bêl le dieu de l'atmosphère, Nin-ḫarsag la dame de la montagne, Éa le dieu de l'abîme, Sin le dieu-lune rendent hommage au bon goût du patési. En réalité ce sont eux les véritables auteurs du temple : « *les dieux* de sainte origine ont construit le temple et en ont glorifié le nom » (col. XIII).

Voici maintenant les présents de Goudéa : un char splendide, un âne et son cocher, une masse d'armes à sept têtes, une massue à la tête de lion, un glaive aux neuf emblèmes, l'arc et le carquois (2)! Puis c'est le mobilier du dieu. Vases, table, lit, tout est prévu. On n'imagine pas une concrétisation plus complète de l'idée que le

(1) LAGRANGE, *ERS*², p. 192.

(2) Comme le bouclier d'Achille, le carquois du dieu qui porte des figures : ce sont « des fauves farouches et des dragons faisant sortir leur langue » (col. XIV, 6 s.).

Digitized by Google Original from CORNELL UNIVERSITY

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

dieu est là dans sa demeure. Ningirsou et sa divine épouse vont pénétrer dans le thalame sacré : « Sur la *couche* pure.... la mère, la déesse Baou, avec le seigneur Ningirsou, *s'accroupit* ». Ce dernier s'était avancé « dans son char brillant, chargé de magnificence », il était « pareil au soleil ». L'inauguration du temple de Salomon avait duré « sept jours, et sept autres jours, soit quatorze jours » (I Reg. **8**, 65). A Lagas : « au jour où le Roi (Ningirsou) entra dans le temple, durant sept jours la servante rivalisa avec sa maîtresse, le serviteur et le maître allèrent de pair; dans sa ville le puissant et l'humble couchèrent côte à côte; sur la langue mauvaise les paroles (mauvaises) furent changées en (bonnes) » (col. XVII-XVIII) (1). A côté du temple principal, Goudéa construit des sanctuaires à Anou, Bêl, etc... A trois reprises il s'écrie : « Que les briques de l'*E-Ninnû* soient douées d'un bon destin! »

Le texte est ensuite très lacuneux. Il s'achève sur la même invocation que le cyl. A, mais, au lieu d'avoir : « glorifie-le *pendant* sa construction! » nous avons ici « glorifie-le *après* sa construction! » L'œuvre sainte est achevée. Le patési « homme aux grandes oreilles » (entendez « de vaste entendement ») (2) a réalisé le désir que le ciel lui avait exprimé dans un songe. La divinité a trouvé sa demeure au milieu des hommes, c'est là que désormais « Anou et Bêl fixent le sort de Lagas ».

Quelle valeur pour l'archéologie biblique et l'histoire des idées religieuses représentent ces deux textes, les quelques citations que nous en avons faites permettront de l'évaluer. Il y a là une mine à exploiter et l'on ne saurait trop remercier M. Thureau-Dangin d'en avoir facilité l'accès à tous. Nous avons d'ailleurs jugé superflu de noter pour les lecteurs de la *Revue* la supériorité des conceptions bibliques à laquelle ne déroge nullement une ressemblance dans les extériorités qui tient à la nature humaine toujours semblable à elle-même.

Palestine. — Le joli volume que publie M. l'abbé Dard : *Chez les ennemis d'Israël; les Amorrhéens et les Philistins* (3), est consacré à l'étude de deux régions situées aux extrémités opposées de la Palestine : la plaine du littoral au sud-ouest où furent jadis les grandes satrapies philistines, d'Ekron à Gaza, et la montagne druse, aux confins orientaux de la Transjordane, jusqu'à la lisière du désert syrien. Ce livre n'a rien de commun avec l'encombrante multitude des « Souvenirs » ou « Récits » de voyage en Palestine, dont le public semble, à bon droit, se désintéresser de plus en plus. La physionomie générale des sanctuaires et des cités bibliques facilement accessibles a été décrite à satiété; les effusions intimes, sincères ou conventionnelles, qui seules peuvent varier désormais sur ce thème épuisé, ne trouvent guère plus d'écho, si ce n'est en des cercles restreints. *Chez les ennemis d'Israël* est le journal de vaillantes chevauchées, loin des routes que suivent, à la saison clémente, pèlerins et touristes, souvent même hors des sentiers battus par de plus studieux voyageurs que ceux qu'on vient de dire. Et qu'on n'évoque pas soudain la pensée d'une élucubration austère d'homme de science en campagne : mémoire topographique, considérations d'exégèse, monographie archéologique. M. Dard est l'homme de toutes ces savantes choses, beaucoup même, on le sent; il a su toutefois ne pas affecter de l'être et chercher presque à ne le paraître que le moins possible. Ce qu'il a voulu peindre, au profit de ceux qui se donneront le plaisir de le lire, c'est le théâtre où se déroulèrent de grandes scènes bibliques, en reconstituant leur décor à

(1) Cf. sup. le rôle du nombre sept dans la solennité juive comme dans celle de Lagas.
(2) Cf. Ps. **39**, **1** : *aures autem perfecisti mihi* (hébr. **40**).
(3) In-8°; 20 illustr. Paris, Lecoffre. Quelques-uns des chapitres ont paru en article dans *L'Université catholique de Lyon*.

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

l'aide des éléments échappés à la ruine; c'est la superposition étrange des civilisations les plus disparates, depuis celles des Amorrhéens, redoutables et frustes, qui avaient devancé Israël et lui furent si longtemps néfastes, jusqu'à la culture molle et raffinée de l'hellénisme et à celle, brillante encore, des Byzantins. Ce qui reste de tout cela est encadré artistement dans la vivante esquisse de milieu contemporain tel que l'ont fait des siècles d'oppression, des luttes constamment renouvelées et l'apport de peuples nouveaux. M. Dard a, dit-on, enseigné la Bible, qui lui est assez familière pour qu'il aille droit au récit topique ou au détail saisissant à mettre sous les yeux du lecteur, sans surcharger les pages ou faire éclat d'inutile érudition. Technicien renseigné, il sait faire ressortir le trait caractéristique d'une région, définir sans jargon de métier un phénomène géologique ou une situation topographique, et rendre l'impression des débris archéologiques d'autre sorte que les spécialistes, attentifs à n'apprécier une ruine qu'au *prorata* de sa vétusté, et à ne traiter d'un monument que par l'épaisseur stricte de ses murs ou le diamètre exact de ses colonnes. Et donc avis de ne se point méprendre sur ce livre, à qui s'est engoué avec intransigeance d'archéologie à la boussole et au décamètre, d'exégèse à coups de dissertations philologiques, ou enfin de topographie impitoyable à supputer des quantités kilométriques ou des cotes d'altitude et à discuter des points cardinaux. Mais ceux à qui plaît toujours une science informée et discrète, présentée sous le couvert d'une langue alerte, pittoresque, souple à rendre les aspects changeants des horizons contemplés dans la flambée du jour ou dans la douceur des soirs, audacieuse avec bonheur dans le choix du mot qui fait image exacte, moderne enfin avec goût, tous ceux-là, fussent-ils les clients rigides de l'exégèse, de la topographie, de l'archéologie palestinienne les plus techniques, estimeront que M. Dard, sachant si bien voir et conter avec tant de charme et de vérité ce qu'il a vu, a bien fait de donner ce joli volume.

H. VINCENT].

L'*Histoire de Nazareth et de ses sanctuaires*, par M. G. Le Hardy (1), est un petit livre de probité historique dont la lecture réjouit pour autant. L'auteur, « ancien pèlerin », est très au fait des multiples et merveilleuses légendes écloses autour des grands souvenirs que sa foi et sa piété venaient revivre à Nazareth. Au lieu d'éprouver à l'endroit de ces naïves et parfois poétiques croyances une hostilité rogue et d'afficher un scepticisme hors de propos, il les écoute avec charme, à la seule condition que les légendes se donnent pour telles, sans prétendre usurper l'objectivité de l'histoire. Or, il lui a paru que la fameuse tradition vivante à travers ces Lieux Saints n'avait pas toute la réserve et toute la prudence que de droit. Persuadé que « La piété est un sentiment assez élevé pour n'avoir besoin de rien qui soit en dehors de la vérité » (p. XII), il n'a pas reculé devant la tâche ingrate de contrôler cette tradition par une revue de ses titres depuis ses origines jusqu'à nos jours. L'érudit pèlerin a donc appelé en témoignage, quels qu'en soient le caractère et la valeur, tous les pèlerins ses devanciers dont il a pu découvrir les productions. Il les a classés dans leur succession chronologique, bornant son rôle à enchâsser dans une trame historique sobre et généralement précise les citations qu'il transcrit. Çà et là, une critique brève fournit son impression sur un témoin, surtout s'il est jugé tendancieux ou puéril (2); quelquefois

(1) In-12, XIV-237 pp. Paris, Lecoffre, 1905. — 2 fr. 50.

(2) Un témoin tendancieux, c'est par exemple Quaresmius dans le cas du Sanctuaire de l'Annonciation et de la *Santa Casa* de Lorette : pour authentiquer l'origine nazaréenne du Sanctuaire de Lorette, le docte auteur cite à la cantonade trois explications divergentes, d'un chanoine Alcarot, du P. Boniface de Raguse et de Fr. Jacques de Vendôme; au bout du compte il conclut que si le

Digitized by Google Original from CORNELL UNIVERSITY

il cherche à dégager les éléments positifs d'un texte moins banal ou simplement plus amphigourique. Un recenseur a écrit de ce livre : « La *Casa Santa* de Lorette n'est jamais perdue de vue, et l'ouvrage projette sur elle certaine lumière jaune qui gênera plus d'un regard timide » (1); cette prétendue préoccupation n'apparaît guère et la métaphore très floue, empruntée peut-être au vocabulaire des photographes, rend mal ce que M. Le Hardy a indiqué avec une netteté discrète, c'est-à-dire l'absence de preuves historiques valables touchant le transfert de la Sainte Maison et les difficultés archéologiques sérieuses que soulève l'identification de la Santa Casa avec une maison de Marie à Nazareth. Au reste l'érudit historien n'en a pas plus à Lorette qu'au *Précipice*, ou à l'*Atelier de saint Joseph* : il examine quand et comment chacune de ces localisations s'est produite.

S'il résulte de son enquête qu'on a vénéré à une époque relativement haute, dès le VII^e siècle par exemple, certain sanctuaire distinct de celui de l'Annonciation, et dont on croit retrouver les traces aujourd'hui, M. Le Hardy s'abstient d'insister sur une identification qui pourrait cependant bien avoir sa sympathie.

Son procédé historique n'en demeure pas moins imparfait et son livre devrait ne s'appeler que l'*histoire des traditions de Nazareth*. Aussi bien l'histoire des sanctuaires eût-elle comporté, parmi d'autres éléments d'information, une étude archéologique détaillée et précise, qui fait totalement défaut. Jusque dans l'examen des titres documentaires eût-il fallu aussi une critique plus sévère des témoins : c'est beaucoup moins en effet par leur rang dans l'ordre des siècles que par leurs relations littéraires réciproques, par leur caractère individuel, souvent par les circonstances contemporaines, qu'ils revêtent une valeur positive pour représenter l'évolution des traditions. En fait, M. Le Hardy était évidemment libre de se limiter à un seul point de vue du sujet, vaste et combien délicat ! Il aurait dû faire disparaître de petites inexactitudes : puisqu'il est au courant des fluctuations actuelles touchant l'attribution de la *Peregrinatio* à Sylvie ou à *Éthérie*, comment ignore-t-il que le ci-devant *Virgilius* jam fœtet, mis à mal depuis quatre ans par M. Kohler, exécuteur patenté ? Éviter aussi de changer le vocable « Pierre diacre » en « Paul diacre » (p. 55) et ne pas faire fonds avec trop de confiance sur ce compilateur. Si un petit plan quelconque de Nazareth eût illustré le livre, les lecteurs eussent été guidés avec intérêt et l'auteur se fût plus facilement aperçu lui-même que, malgré son exiguïté, la ville dépassait largement la « superficie... de trois ou quatre cents mètres carrés » (30 à $40^{m} \times 10$!) qui lui est dévolue, p. XIII.

PEFund, *Quart. Stat.*, oct. 1905. — M. Macalister : *La corporation des ouvriers de la tribu de Juda*, a groupé tous les noms relevés sur les estampilles en hébreu archaïque recueillies dans les fouilles, pour les comparer à une liste généalogique de I Chron. 4, et tenter d'aboutir à une généalogie complète représentée dans un tableau. L'article contient nombre d'intéressantes suggestions relatives à la critique biblique et à la topographie. — MM. Macalister et Masterman : *Histoire des faits et gestes des fellahs durant la première moitié du XIX^e siècle, d'après des sources locales*, éditent, en traduction abrégée, des récits arabes décrivant la situation de la Palestine « sous

sens commun indique par certains détails une solution inverse, le sens commun est en défaut et ne doit pas prévaloir contre la *décision des sages!* Un témoin pueril, c'est par exemple ce Besson S. J., qui s'applaudit d'avoir eté assez fortuné pour *découvrir*, sur le rocher dit *Mensa Christi*, la place de saint Pierre, marquee par un petit trône, et une empreinte divinement belle du visage de N.-S. ! Ailleurs il a aussi *découvert* des empreintes de pas du Sauveur et il confirme cette merveille par l'autorité de Nicolas de Lyre et du vénerable Bède...

(1) *Etudes..*, n° du 20 juil. 1905, p. 264.

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

la domination des Cheikhs », c'est-à-dire avant l'organisation de l'administration officielle turque. — Prof. G. A. Smith, récit de voyage : *from Machaerus to 'Atârôth*. — Observations de M. le Dr. Torrance sur le niveau du lac de Tibériade au cours de l'année 1904 : différence de $0^{m},78$ entre mai, niveau maximum, et octobre, niveau minimum. — Notes de M. Macalister : Sur la relation entre l'autel néolithique de Gézer et la Roche sacrée à Jérusalem — de M. Abrahams : *Les Juifs à Ramleh en 1015*, montrant l'importance prépondérante de Ramleh à cette date, d'après des documents juifs trouvés en Égypte.

Conférences bibliques et archéologiques du Couvent de Saint-Étienne de Jérusalem, 1905-1906, le mercredi à trois heures et demie du soir. — 22 Novembre : *Les Hypogées de Palestine nommés Columbaria*, par le R. P. Germer-Durand, des Augustins de l'Assomption. — 29 novembre : *S. Euthyme*, par le R. P. R. Génier, des Frères Prêcheurs. — 6 décembre : *L'exode des 'Azezât*, par le R. P. A. Jaussen, des Frères Prêcheurs. — 13 et 20 décembre : *L'Abyssinie : Le pays, ses habitants, ses usages*, par M. Coulbeaux, des Prêtres de la Mission. — 3 janvier : *Le lieu de la Transfiguration*, par le T. R. P. P. Séjourné, prieur des Frères Prêcheurs. — 10 janvier : *Comment on voyageait dans l'Empire romain au Ier siècle de notre ère*, par le R. P. P. Magnien, des Frères Prêcheurs. — 17 janvier : *Les sujets bibliques dans les peintures des Catacombes*, par le R. P. M. Abel, des Frères Prêcheurs. — 24 janvier : *Quelques notes sur une persécution en Arabie au VIe siècle de notre ère*, par M. l'abbé Dissard, prêtre du Patriarcat latin. — 31 janvier : *Pascal et les prophéties*, par le R. P. M. J. Lagrange, des Frères Prêcheurs. — Les Conférences sont publiques.

Le Gérant : V. Lecoffre.

TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET Cie. — PARIS.

Digitized by Google

Original from CORNELL UNIVERSITY

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

COMMUNICATION

DE LA

COMMISSION PONTIFICALE

POUR LES ÉTUDES BIBLIQUES

DE PERICULO SUBEUNDO AD CONSEQUENDUM PROLYTATUS GRADUM IN SACRA SCRIPTURA.

Canditati, qui jam laurea in S. Theologia insigniti sunt, periculum juxta *schema* jam evulgatum subibunt Romæ in Ædibus Vaticanis, diebus 15ª et 16ª Junii pro scriptis probationibus, 18ª vero et 19ª pro orali, quod quidem publicum erit, experimento.

Providebunt candidati ut suum propositum alterutri infrascripto secretario decurrente mense aprili litteris significent.

F. Vigouroux, Procura di San Sulpizio, 113, Via delle Quattro Fontane, Roma.
R. P. L. Janssens, collegio Sant' Anselmo, Monte Aventino, Roma.

F. VIGOUROUX
Consultor ab Actis.

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

Poursuivant et développant l'œuvre de son illustre prédécesseur, le Souverain Pontife vient de formuler les prescriptions qui doivent diriger l'enseignement de l'Écriture Sainte dans les séminaires et les académies.

Nous sera-t-il permis de rappeler que la *Revue* et l'*École bibliques*, dont le but est de donner au clergé un haut enseignement scripturaire et de former des professeurs d'Écriture Sainte, se sont toujours efforcées de promouvoir une exégèse à la fois traditionnelle et sagement progressive.

Elles tiendront à honneur, en suivant les lignes tracées avec tant de netteté par la Lettre Pontificale, de se livrer avec un zèle nouveau à des travaux si heureusement commencés avec la bénédiction de Léon XIII, et auxquels Sa Sainteté Pie X apporte un si précieux encouragement.

La Rédaction.

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from
CORNELL UNIVERSITY

LETTRE APOSTOLIQUE

DE SA SAINTETÉ PIE X

PAPE PAR LA DIVINE PROVIDENCE

PIE X, PAPE

POUR PERPÉTUELLE MÉMOIRE

La question biblique a revêtu aujourd'hui une importance qu'elle n'a peut-être jamais eue auparavant ; il est donc tout à fait nécessaire d'initier avec soin les jeunes clercs à la science des Écritures ; il faut que non seulement ils aient entendu et compris pour eux-mêmes la force, la raison et la doctrine des Livres saints, mais qu'ils puissent avec compétence, et se livrer au ministère de la parole sacrée, et défendre les Livres inspirés contre les attaques de ces hommes qui répudient toute intervention divine. C'est pourquoi notre illustre prédécesseur, dans l'Encyclique *Providentissimus*, s'est judicieusement exprimé en ces termes : « Votre premier soin doit être d'assurer dans les séminaires et les académies un enseignement des Saintes Écritures qui réponde à l'importance de cette science et à la nécessité des temps ». Dans cette même matière, Nous formulons les prescriptions suivantes, qui semblent d'une utilité considérable :

I. L'enseignement de la Sainte Écriture, qui doit être donné dans chaque Séminaire, doit embrasser ce programme : d'abord, les notions principales de l'inspiration, le canon des Livres saints, le texte original et les principales versions, les lois de l'herméneutique ; puis l'histoire des deux Testaments : l'analyse et l'exégèse de chaque livre, dans la mesure de son importance.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

II. Le cours de l'enseignement biblique sera distribué dans toute la suite des années que les élèves ecclésiastiques passeront au séminaire pour l'étude des sciences sacrées : de sorte que, ces années d'études terminées, tous les élèves aient achevé le cours complet.

III. Les chaires d'Écriture sainte seront établies dans la mesure où le permettent les ressources de chaque séminaire; l'on prendra garde partout de fournir aux élèves les moyens d'acquérir ces connaissances qu'il n'est permis à aucun prêtre d'ignorer.

IV. Il est impossible d'expliquer d'une façon détaillée, durant les études, toutes les Saintes Écritures; d'autre part, il est nécessaire que toutes les Saintes Écritures soient connues du prêtre au moins dans une certaine mesure; ce sera donc la charge du maître d'avoir pour chaque livre un traité ou « introduction », d'en établir l'autorité historique si la matière l'exige, et de les analyser : le professeur s'arrêtera toutefois plus longtemps sur ces livres ou ces parties de livres qui sont plus importants.

V. Pour ce qui concerne l'Ancien Testament, le professeur tirant profit des découvertes récentes, exposera la suite des événements; il montrera les rapports que le peuple hébreu a eus avec les autres Orientaux; il exposera d'une façon résumée la loi de Moïse; il expliquera les principales prophéties.

VI. Il s'appliquera avec un soin spécial à donner aux étudiants l'intelligence et le goût des psaumes qu'ils doivent réciter chaque jour dans l'office divin : il commentera, à titre d'exemple, quelques psaumes, et il apprendra ainsi aux étudiants à interpréter eux-mêmes, par leur travail personnel, le reste des psaumes.

VII. Quant au Nouveau Testament, il enseignera, avec précision et avec clarté, quels sont les caractères propres des quatre Évangiles et comment s'établit leur authenticité; de même, il exposera la suite de toute l'histoire évangélique, et il exposera la doctrine contenue dans les épîtres et les autres livres sacrés.

VIII. Il s'arrêtera avec un soin spécial à expliquer ces passages des deux Testaments qui se rapportent à la foi et aux mœurs chrétiennes.

IX. Que le professeur se souvienne toujours — et surtout quand il expliquera le Nouveau Testament — de former suivant ses préceptes ceux qui devront ensuite enseigner au peuple, par la parole et par l'exemple, le chemin du salut éternel. Au cours de ses leçons, il s'appliquera à instruire ses élèves de la meilleure façon de prêcher l'Évangile et il profitera de cette occasion pour les amener à suivre avec zèle les prescriptions du Christ et des apôtres.

X. Les étudiants qui donnent les meilleures espérances devront être

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

formés à l'étude de la langue hébraïque et du grec biblique, et aussi — dans toute la mesure possible — à l'étude de quelque autre langue sémitique, comme le syriaque ou l'arabe. « Il est nécessaire aux professeurs d'Écriture sainte — et la même chose convient aux théologiens — de connaître ces langues dans lesquelles les livres canoniques ont été écrits primitivement par les écrivains sacrés, et il sera excellent que les étudiants ecclésiastiques acquièrent la même connaissance, surtout ceux qui aspirent aux grades académiques de théologie. Il faudra avoir soin aussi qu'il y ait, dans toutes les académies, des chaires de langues anciennes, — surtout sémitiques. » (Encycl. *Providentissimus*.)

XI. — Dans les séminaires qui jouissent de la faculté de conférer les grades académiques de théologie, il faudra augmenter le nombre des leçons de Sainte Écriture ; il faudra donc traiter plus à fond les questions générales et spéciales, et donner plus de temps et de travail à l'archéologie de la Bible, à sa géographie, à sa chronologie, à sa théologie, et aussi à l'histoire de l'exégèse.

XII. Conformément aux lois édictées par la commission biblique, il faudra veiller à ce que des étudiants choisis se préparent aux grades académiques d'Écriture sainte : ce qui d'ailleurs facilitera beaucoup le recrutement des professeurs d'Écriture sainte dans les séminaires.

XIII. Le professeur d'Écriture sainte considérera comme un devoir sacré de ne jamais s'écarter en rien de la doctrine commune et de la tradition de l'Église : il s'assimilera tous les progrès véritables de cette science et toutes les découvertes des modernes, mais il laissera de côté les commentaires téméraires des novateurs ; il s'arrêtera à traiter seulement ces questions dont l'étude aide à l'intelligence et à la défense des Écritures ; enfin il se réglera dans son enseignement d'après ces règles, pleines de prudence, qui sont contenues dans l'Encyclique *Providentissimus*.

XIV. Il y aura lieu pour les élèves de suppléer par leur travail personnel aux lacunes qui pourraient se produire à cet égard dans les cours auxquels ils assistent. L'exiguïté du temps ne permettant pas au maître d'expliquer en détail toute l'Écriture, ils continueront en leur particulier la lecture attentive de l'Ancien et du Nouveau Testament, en y réservant chaque jour un moment déterminé : il serait excellent d'y joindre la lecture d'un commentaire destiné à éclairer les passages plus obscurs, à expliquer les passages plus difficiles.

XV. Que les élèves subissent un examen, dans la science biblique, comme dans les autres branches de la théologie, sur le profit qu'ils

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

ont tiré des explications de l'école, avant de pouvoir être promus d'une classe à une autre et être initiés aux ordres sacrés.

XVI. Dans toutes les académies, tout candidat aux grades académiques de théologie répondra à certaines questions d'Écriture touchant à l'*introduction* historique et critique ainsi qu'à l'exégèse; et il prouvera par une épreuve qu'il est familiarisé avec la traduction et connaît l'hébreu et le grec biblique.

XVII. Les étudiants en Lettres sacrées seront exhortés à lire, outre les traducteurs, les bons auteurs qui traitent des choses s'appliquant à cette science, de l'histoire des deux Testaments, de la Vie du Christ Notre-Seigneur, de celle des Apôtres, de leurs voyages et de leurs pérégrinations en Palestine; ils acquerront ainsi facilement la connaissance des lieux et des mœurs bibliques.

XVIII. Dans ce but, selon les ressources on devra donner ses soins à réunir dans chaque séminaire une petite bibliothèque où des ouvrages de ce genre seront sous la main des élèves.

Nous voulons et ordonnons ces choses, nonobstant toutes choses contraires.

Donné à Rome, près Saint-Pierre, sous l'anneau du Pêcheur, le 17 mars de l'année 1906, de Notre pontificat la troisième.

A. Card. Macchi.

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

LETTRE DE SA SAINTETÉ PIE X

A MONSEIGNEUR LE CAMUS

Sa Sainteté le Pape Pie X a daigné écrire à Mgr Le Camus, évêque de la Rochelle, la lettre suivante au sujet de son dernier ouvrage *L'Œuvre des Apôtres*.

« PIE X, PAPE

« Vénérable Frère,

« Salut et bénédiction apostolique.

« Nous jugeons que la publication récente de votre travail sur l'*Œuvre des Apôtres*, en trois volumes, vient on ne peut mieux à propos, et Nous vous sommes reconnaissant de Nous en avoir fait hommage.

« Il n'est plus permis, en effet, de garder la moindre illusion sur un fait désormais de toute évidence, c'est que le mépris, disons la haine, de la foi et des mœurs des vrais chrétiens s'accentuent si tristement de nos jours qu'en trop grand nombre, hélas! Nous voyons bien des gens s'efforcer de mettre en honneur dans la vie privée ou publique ce qui fut la honte de l'antiquité païenne. Que peut-on imaginer de plus efficace pour réprimer un si grand mal que de présenter à un monde qui vieillit et tombe en décadence le tableau de l'Église naissante et de réveiller ainsi dans les âmes, par l'exposé de ce que nos pères ont dit et fait, la sainte ardeur qu'il faut déployer pour répondre aux attaques dirigées contre les sages enseignements et les vertus de la religion chrétienne?

« C'est là incontestablement le but de votre travail, où vous étudiez les origines chrétiennes de façon à vous montrer homme, non pas seulement plein de doctrine et de compétence clairvoyante, mais aussi tout à fait pénétré de cette piété qui caractérisa les anciens temps.

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

« Ce qui, chez vous, demeure aussi très spécialement digne d'éloge, c'est que, dans votre manière d'exposer les textes sacrés, vous vous êtes appliqué à suivre, par respect de la vérité et pour l'honneur de la doctrine catholique, la voie dont, sous la direction de l'Église, il ne faut jamais s'écarter. Tout comme, en effet, on doit condamner la témérité de ceux qui, se préoccupant beaucoup plus de suivre le goût de la nouveauté que l'enseignement de l'Église, n'hésitent pas à recourir à des procédés critiques d'une liberté excessive, il convient de désapprouver l'attitude de ceux qui n'osent, en aucune façon, rompre avec l'exégèse scripturaire ayant eu cours jusqu'à présent, alors même que, la foi demeurant d'ailleurs sauve, le sage progrès des études les y invite impérieusement; c'est entre ces deux extrêmes que, fort heureusement, vous marquez votre route. Par l'exemple que vous donnez, vous prouvez qu'il n'y a rien à craindre, pour nos saints Livres, de la vraie marche en avant réalisée par la science critique et que même il peut y avoir tout avantage pour ces Livres à recourir aux lumières apportées par cette science. Et, de fait, il en est ainsi toutes les fois qu'on sait l'utiliser avec prudence et sage discernement, comme Nous constatons que vous l'avez fait vous-même.

« Il n'y a donc rien d'étonnant dans le grand succès qu'obtint, dès son apparition dans le monde savant, le premier volume de votre laborieuse étude, et il n'est pas douteux que les mêmes juges autorisés rendent justice à votre œuvre complète.

« Quant à Nous, vénérable Frère, Nous vous félicitons de tout Notre cœur et Nous faisons les vœux les plus ardents pour que beaucoup de lecteurs retirent de votre si important travail tout le fruit qu'on a le droit d'en attendre. Comme gage des faveurs divines et témoignage de Notre affection, Nous adressons, très tendrement dans le Seigneur, à vous, à votre clergé et à votre peuple, Notre Bénédiction apostolique.

« Donné à Rome, à Saint-Pierre, le 11 janvier 1906, la troisième année de Notre pontificat.

« PIE X, PAPE. »

Digitized by Google

Original from CORNELL UNIVERSITY

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

LE JUDAISME DE LA DISPERSION TENDAIT-IL A DEVENIR UNE ÉGLISE?

Entre le pharisaïsme et le messianisme, l'Évangile a trouvé sa voie, parce qu'il n'était ni un « nomisme », ni, quoi qu'on dise, un messianisme. Mais cette voie n'était-elle pas déjà ouverte? N'existait-il pas un judaïsme, qui n'était ni le strict nomisme des pharisiens, ni l'attente du messie eschatologique des apocalypses, et qui par là était déjà une religion spirituelle, universelle, ecclésiastique? Chose curieuse, des critiques, qui ont une répugnance prononcée à retrouver des éléments ecclésiastiques dans l'histoire de l'âge apostolique, sont séduits par le paradoxe de faire du judaïsme de la Dispersion une Église. Il y a quelques années, M. Harnack aimait à parler de « l'Église juive ». Si M. Harnack semble y avoir renoncé depuis, le paradoxe n'en est pas moins un des thèmes fondamentaux du livre de M. Bousset sur la religion du judaïsme à l'époque du Nouveau Testament (1). Ce n'est qu'un paradoxe, mais nous avons intérêt à l'examiner, car, si peu fondé soit-il, on peut, au travers des faits qu'il a l'ambition de synthétiser, saisir quelques-uns des traits qui caractériseront la vraie Église historique.

*
* *

Les études critiques récentes ont mis dans tout son jour l'expansion géographique du judaïsme. Non seulement, en effet, les Juifs, à dater de la restauration Hasmonéenne (141-63), avaient judaïsé la Palestine, en annexant à la Judée, l'Idumée, la Pérée, la Galilée : ils avaient, bien avant les Hasmonéens, pénétré partout dans le monde grec.

Cette dispersion du judaïsme dans les cités grecques, commencée au temps d'Alexandre, atteignit son apogée au temps de Jules César et d'Auguste : le règne d'Hérode en fut l'âge d'or. Il y eut des juiveries dans toutes les provinces romaines que baignait la Méditerranée et

(1) W. Bousset, *Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter* (Berlin 1903).

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

la mer Noire. Il y en eut en Mésopotamie, en Arabie, en Babylonie, en Médie... Un poète juif, vers l'an 140 avant notre ère, a pu écrire ce vers emphatique, mais qui n'est pas mensonger :

Πᾶσα δὲ γαῖα σέθεν πλήρης καὶ πᾶσα θάλασσα (1).

Plusieurs fois on a dressé la statistique de cette expansion juive, en relevant toutes les traces de l'existence de ces juiveries de la Dispersion, que révèlent les textes d'auteurs ou les textes épigraphiques, en Asie, en Asie Mineure, en Afrique, en Europe. Nous n'avons qu'à rappeler la plus complète de ces statistiques, celle de M. Schürer (2). Une observation s'en dégage pour nous, qui est que l'expansion du judaïsme ne coïncide pas exactement avec l'expansion première du christianisme. Les centres sont les mêmes, et comment en serait-il autrement? C'est Antioche, Damas, Smyrne, Éphèse, Thessalonique, Athènes, Corinthe, Alexandrie, Rome... Mais le christianisme ne pénétrera pas d'abord dans des régions où pourtant déjà le judaïsme est établi, à Palmyre, à Nisibe, à Séleucie, à Ctésiphon, sur les bords de la mer Noire, dans l'intérieur de l'Égypte et de l'Afrique romaine.

Une deuxième donnée est l'importance numérique des juiveries de la Dispersion, particulièrement en Syrie, en Égypte, dans les provinces d'Asie Mineure, à Rome. On calcule que, à l'époque de Philon, les Juifs étaient un septième de la population totale de l'Égypte, soit 13 % : Philon évalue à un million le nombre des Juifs établis en Égypte. Sous Tibère, on déporta de Rome en Sardaigne, sous prétexte de les forcer au service militaire, 4.000 juifs, ce qui permet d'évaluer que la juiverie de Rome comptait au moins 10.000 hommes, pour ne rien dire des femmes et des enfants. M. Harnack calcule que les Juifs représentaient environ 7 % de la population totale de l'Empire romain au temps d'Auguste (3). Cette donnée numérique, bien conjecturale certes, aiderait à comprendre la rapide expansion du christianisme dans l'Empire, si le christianisme s'était propagé exclusivement et aisément dans les juiveries. Mais il est sûr que, dès l'an 64, la législation impériale distinguait les chrétiens d'avec les Juifs, ce qui suffit à prouver que les chrétiens — en masse — n'étaient pas juifs de race, et ce qui prouve aussi que les Juifs étaient une population que sa race mettait à part.

Et, en effet, une troisième donnée assurée est que cette population

(1) *Orac. Sibyll.*, III, 271.

(2) SCHUERER, *Geschichte des jüdischen Volkes*, t. III^3, p. 2-37. Cf. Th. REINACH, art. « Judaei » du *Dictionnaire* de DAREMBERG et SAGLIO.

(3) HARNACK, *Mission und Ausbreitung des Christentums* (Leipzig 1902), p. 5.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

juive était inassimilable aux populations au milieu desquelles elle s'établissait et se multipliait. La race était liée à une foi qui contribuait par ses rigoureuses obligations à l'isoler : interdiction des mariages mixtes, interdiction pour le Juif de fréquenter les théâtres, les cirques, les gymnases, les thermes, interdiction de s'asseoir à la même table qu'un païen, interdiction du service militaire, interdiction des charges publiques. De véritables privilèges légaux assuraient aux Juifs la libre pratique de leur religion, leur permettaient de s'assembler dans leurs synagogues, d'avoir leurs juges à eux pour rendre la justice selon leur loi, d'observer le sabbat, de pratiquer la circoncision : mais ces privilèges contribuaient encore à les séparer. L'antisémitisme enfin achevait de les exclure, car l'antisémitisme était déjà dans les mœurs, et il éclatait en sarcasmes, souvent en tueries ou en proscriptions. De toute façon, les Juifs, du fait de leur race, formaient une cité dans la cité. « Les Juifs, dit Strabon, ont à Alexandrie un ethnarque qui commande à leur *ethnos,* et qui juge les procès ou signe des ordres comme s'il était le chef d'une cité indépendante (1). » Le mot *ethnos,* ou le mot *laos,* les Juifs le revendiqueront comme le nom officiel de leurs juiveries, à Smyrne, à Hiérapolis, par exemple, dans des inscriptions (2).

*
* *

Cette compénétration de la race par sa foi est un phénomène auquel M. Bousset ne paraît pas avoir donné sa vraie valeur, et que, pour mieux dire, il a négligé. A ses yeux, en effet, les phénomènes qui symptomatisent la transformation du Judaïsme en Église sont — la dissociation de la religion d'avec la vie nationale, — puis, le fait que cette dissociation n'a pas pour terme l'établissement du pur individualisme, mais l'apparition de formes communautaires qui sont religieuses, sans être nationales, — enfin, le fait que ces formations communautaires débordent les frontières de la nation. « C'est seulement quand ces trois symptômes apparaissent, qu'on a le droit de parler d'une tendance à la formation en Église (3). »

M. Bousset est victime d'une confusion qu'il crée lui-même, entre la vie nationale et l'autonomie politique. Les Juifs ont eu l'autonomie politique tant bien que mal au temps des Hasmonéens, cette autonomie consistant pour eux à être gouvernés par des princes de leur sang et de leur foi. Ils concevaient dans ces termes la légitimité politique. Mais

(1) Strabon cité par Josèphe, *Antiq.*, XIV, 7, 2.
(2) Schuerer, t. III, p. 11 et 13.
(3) Bousset, p. 55.

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

la vie nationale ne tenait pas à cette condition. Car, et c'est une observation de l'historien Josèphe que M. Bousset a rappelée fort à propos (1), le peuple juif avait cette originalité que sa constitution nationale n'était ni monarchique, ni oligarchique, ni démocratique, mais théocratique. Nous devons ajouter que cette théocratie n'avait pas besoin d'être exercée par un prince, fût-il de la plus authentique lignée de David, ni par un sacerdoce constitué et traditionnel : la loi était seule souveraine et exerçait seule la souveraineté de Dieu. Et parce que, les défections individuelles mises à part, rien au monde ne pouvait détacher un Juif de la loi de Dieu, et que cette Loi réglait dans le dernier détail toute sa vie privée, sociale, religieuse, il n'y avait pas de dissociation possible de la religion et de la vie nationale, où que cette vie émigrât. Si le Juif a si facilement émigré, si, une fois émigré, il s'est établi et si vite multiplié, sans être jamais absorbé par les populations avoisinantes, la raison en est que renonçant à toute existence politique, il trouvait partout ce qu'il cherchait, la possibilité de vivre en sécurité sa vie nationale, c'est-à-dire la vie conforme aux institutions données par Dieu à son peuple.

Au contraire des Grecs, qui ont poussé si loin la science du gouvernement de la cité, les Juifs, du temps des Hasmonéens et des Hérodes, n'ayant pas trouvé les éléments politiques de cette science dans leur Loi, étaient inaptes à la politique, autant qu'à la guerre, et leur histoire le prouve surabondamment. Mais ils étaient bien le peuple le moins exposé à l'individualisme. Plus leur religion les isolait des peuples au milieu desquels ils vivaient, plus elle les solidarisait de toute façon entre eux : « *Quia apud ipsos fides obstinata,* écrit Tacite, *misericordia in promptu, sed adversus omnes alios hostile odium* » (2). Partout honnis ou menacés, ils s'agglomēraient dans des quartiers à eux pour se mieux défendre et secourir. Ils avaient leurs synagogues pour se réunir chaque sabbat. Ils avaient leurs cimetières où s'enterrer côte à côte.

Ainsi s'étaient imposées à eux des institutions communautaires non prévues par la Loi. M. Bousset a grand'raison de parler à ce propos du service des synagogues, service de prière et service d'enseignement, institution tardive, puisqu'elle remontait seulement au second siècle avant notre ère, mais institution sans laquelle il n'existait pas de juiverie aussi bien en Palestine que dans la Dispersion. En chaque juiverie, la synagogue était le foyer de la vie nationale, parce qu'elle

(1) Bousset, p. 71.
(2) *Histor.*, V, 5.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

était le foyer de la piété et de la connaissance de la Loi. Chaque juiverie était si bien représentée par sa synagogue, que, à Jérusalem même, les Juifs d'Alexandrie avaient une « synagogue des Alexandrins », et ceux de Cyrène une « synagogue des Cyrénéens » (*Act.* VI, 9). M. Bousset aurait pu observer cependant que, en chaque juiverie, les institutions communautaires étaient imitées des institutions communales des cités grecques (1). La synagogue était une προσευχή, elle était aussi bien à certains jours une assemblée délibérante. L'expression συναγωγὴ τῶν Ἰουδαίων était synonyme de ἔθνος τῶν Ἰουδαίων, de κατοικία τῶν Ἰουδαίων, et d'*universitas Iudaeorum*. La synagogue avait à sa tête un ἀρχισυνάγωγος pour présider à la prière et à l'enseignement, mais elle avait aussi un archonte élu, pour administrer le temporel de la juiverie, et auprès de l'archonte un conseil d'anciens (γέροντες, πρεσβύτεροι). Ces institutions communautaires étaient donc issues des conditions de la vie nationale des Juifs de la Dispersion, et témoignent de l'association indissoluble de tout ce qui est national et de ce qui est religieux (2).

M. Bousset encore énumère les liens principaux qui unissaient les juiveries de la Dispersion à la cité sainte : l'impôt annuel du didrachme payé au trésor du temple, l'unité de calendrier, les pèlerinages à Jérusalem, les communications régulières entre Jérusalem et la Dispersion (3). Mais ces liens constituent-ils une Église, ou témoignent-ils seulement de l'unité nationale et religieuse du peuple juif? La centralisation hiérosolymite est le signe extérieur de cette unité, et cette centralisation est attestée par ces pèlerinages et par ces contributions en argent : cette centralisation cependant crée si peu cette unité, que l'unité survivra à la destruction de Jérusalem et du temple. L'unité de calendrier a sa raison d'être dans la Loi. Il n'est donc pas nécessaire de supposer au judaïsme des tendances nouvelles pour expliquer ces liens nouveaux : ici encore la race et la Loi font l'unité.

Or, l'expérience historique nous apprend que qui dit Église exclut l'idée de race et tout autant l'idée de livre, pour faire appel à l'idée de société spirituelle et de tradition vivante. Si quelque tendance vraiment nouvelle dans le judaïsme peut suggérer l'idée d'Église, on la verrait seulement dans l'hellénisation et dans le prosélytisme.

M. Bousset a bien caractérisé, croyons-nous, cette hellénisation

(1) SCHUERER, t. III, p. 51.
(2) SCHUERER, t. III, p. 39.
(3) BOUSSET, p. 72.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

quand il y dénonce une transformation du judaïsme en « sagesse » (1). Du jour, en effet, où il avait débordé au milieu de la civilisation hellénique, et notamment à Alexandrie, le judaïsme avait été entraîné, pour se défendre et pour se faire une place, à se présenter lui-même comme une σοφία. La sagesse juive avait pour elle d'être plus ancienne qu'aucune autre. Les synchronismes de l'histoire grecque et de l'histoire juive fondaient pour la première fois l'histoire universelle, et dans cette histoire universelle tout relevait l'antiquité prodigieuse du peuple juif et son rôle dans les origines de la civilisation. Les contradictions de la philosophie grecque, les insanités du paganisme grec, mettaient en singulière valeur l'unité, la vigueur, la solidité de la foi juive, qui dans son contenu essentiel, — son monothéisme et son éthique, — pouvait prétendre être la sagesse native et normale de l'humanité.

Tout un mouvement de pensée juive, — bien différente du pharisaïsme hiérosolymite, — travailla donc pendant trois siècles à cette hellénisation, et, si j'ose dire, à cette universalisation du judaïsme. La Bible hébraïque, jusque-là fermée et inaccessible aux Grecs, fut traduite en grec, au IIIe siècle, grande nouveauté haïe des Juifs zélotes, et que la légende du pseudo-Aristée ne réussit pas à consacrer à leurs yeux. Mais quelle source inouïe pour les Grecs? Les exégètes juifs hellénistes rivalisèrent à l'exploiter en l'interprétant : au IIe siècle, l'Alexandrin Aristobule, exégète et philosophe, mit en circulation l'idée que les maîtres de la pensée grecque, Héraclite, Pythagore, et les autres, n'étaient que des disciples de Moïse. Ce fut là, a dit M. Bousset, le dogme fondamental du judaïsme hellénisé. Pour le mieux établir, on attribua à Orphée, à Homère, à Hésiode, à Pindare, à Eschyle, à Sophocle, à Euripide... des textes apocryphes ou frelatés qui les accordaient avec Moïse, pour la plus grande gloire du judaïsme. L'allégorisme, qui est à la lettre biblique ce que l'évhémérisme est aux légendes mythologiques, achevait l'hellénisation. Philon qui est contemporain de Jésus, Philon qui est un encyclopédiste, représente au mieux, on l'a dit et redit, ce nouveau judaïsme.

On aurait tort de rattacher à cette hellénisation une tendance plus profonde du judaïsme, qui est la tendance à réduire de plus en plus la part du culte. Il est clair que le culte monopolisé par le temple perdait de jour en jour de son attrait, et le service religieux en chaque synagogue était l'aliment véritable de la piété juive. Toutefois l'hellénisation n'y était pour rien, car cette piété sans autels était

(1) Bousset, p. 74.

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

en réaction contre l'esprit grec : elle avait son origine dans la prédication des prophètes, dans les conditions historiques subies au temps où le temple était en ruines, dans le fait même de la Dispersion, et aussi dans le sentiment très ancien et très religieux que la miséricorde vaut mieux qu'un sacrifice. L'impopularité du sacerdoce hiérosolymite n'était pas davantage la conséquence de l'hellénisation, mais bien plutôt du pharisianisme et de ses ressentiments politiques et doctrinaires. Par contre, si le temple et le sacerdoce tendaient à s'effacer, et purent bientôt disparaître sans que le judaïsme fût ébranlé dans sa foi, les obligations cérémonielles prescrites par la Loi, gardaient toute leur force, et l'hellénisation ne les entamait pas, alors même qu'elle leur cherchait un sens allégorique (1). L'hellénisation par là montre bien ce qu'elle est, une philosophie de la religion dans la religion elle-même.

Il s'en faut du tout au tout que la culture juive hellèniste puisse être comparée à la tradition des rabbins. Le judaïsme pharisien entendait bien être en possession de la clé de la science et de la chaire de Moïse, mais c'était là une παράδοσις qui, d'anneau en anneau, se rattachait à Moïse lui-même, par Josué, par les Anciens, par les Prophètes, par la Grande Synagogue et ses derniers représentants, dont était Simon le Juste, et son disciple Antigone de Socho, et plus tard Hillel et Schammaï, et ainsi de suite... Le rabbinisme était là tout formé. Il était une tradition, mais bien manifestement une tradition sans spéculation, sans critique, sans acquêt, et autant dire sans vie, mais non sans une autorité imposante, respectable, et à laquelle nul ne songeait à se soustraire, tant il en pouvait coûter aux indociles! M. Bousset a très bien vu que le judaïsme hellénisé n'a rien connu de semblable (2), et, tout en nous l'accordant avec quelques réserves, il est bien obligé de reconnaître que, s'il y eut là aussi une théologie, des théologiens, et une littérature théologique, cette théologie n'avait pas, comme en Palestine, le caractère d'une jurisprudence autoritaire, s'énonçant en réponses exécutoires : elle était, au contraire, quelque chose de privé et ne se différenciait pas, à cet égard, de la philosophie populaire des Grecs : elle était quelque chose de spontané, produit par le besoin de se définir en présence de l'hellénisme : elle était par suite une apologétique bien plus qu'une jurisprudence, et ces publicistes étaient devenus les maîtres de la Dispersion sans avoir été investis de rien sinon de la confiance de l'opinion. Aristobule et Philon ne sont

(1) Bousset, p. 110.
(2) Bousset, p. 148.

Digitized by Google

Original from
CORNELL UNIVERSITY

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

pas comparables, de ce point de vue, à Hillel et à Schammaï, moins encore à Méliton ou à saint Irénée : tout au plus les comparerions-nous à saint Justin, qui est un philosophe et un laïque.

On peut donc dire que l'hellénisation a été, dans le judaïsme, un courant intellectuel induit par la civilisation hellénique, mais ce courant n'a pas constitué de schisme à part de la vie nationale des Juifs de la Dispersion.

* * *

Reste la question du prosélytisme : ne constitue-t-il pas une façon d'être juif à part de la vie juive nationale?

Le prosélytisme, c'est-à-dire la clientèle des Grecs convertis à la foi juive, a été, à l'époque la plus prospère de la Dispersion, un élément considérable en chaque juiverie. Le Juif, en effet, n'avait qu'à lire les prophètes pour se persuader qu'il possédait dans sa Loi la lumière qui devait éclairer la gentilité. Pénétré qu'il était de la supériorité de sa Loi, c'était faire reconnaître cette supériorité que de convertir un Grec au judaïsme. Pharisiens et hellénistes rivalisaient donc dans cette propagande. « Toi qui portes le nom de Juif, qui sais discerner ce qu'il y a de meilleur, instruit que tu es par la Loi; toi qui te flattes d'être le guide des aveugles, la lumière de ceux qui sont dans les ténèbres, le docteur des ignorants, le maître des enfants, ayant dans la Loi la règle de la science et de la vérité; toi qui enseignes les autres, tu ne t'enseignes pas toi-même!... Toi qui as les idoles en abomina-ion, tu profanes le temple! Toi qui te fais une gloire d'avoir une loi, tu déshonores Dieu en la transgressant (1)! » Sans égaler le nombre des initiés au culte d'Isis ou de Mithra, le nombre des prosélytes était très grand (2). Les prosélytes, il est vrai, étaient une clientèle flottante, car, au témoignage de Josèphe lui-même, beaucoup ne persévéraient pas. Mais il y en avait dans toutes les synagogues. Quand saint Paul, à Antioche de Pisidie, appelle ses auditeurs : « Enfants d'Israël et vous qui craignez Dieu », n'oublions pas que ces φοβούμενοι θεόν sont des prosélytes (3). L'auteur des Actes leur donne aussi le nom de σεβόμενοι [τὸν θεόν], qui est synonyme, et que l'on retrouve maintes fois dans l'épigraphie, — en latin *metuens* (4).

A vrai dire, ces σεβόμενοι, ces φοβούμενοι, ces *metuentes,* n'étaient pas rigoureusement des προσήλυτοι, qui, eux, au sens rabbinique du mot,

(1) *Rom.* II, 17-23.
(2) SCHUERER, t. III, p. 115.
(3) *Act.* XIII, 16, 26, 43, 50.
(4) SCHUERER, t. III, p. 124.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

étaient les païens qui avaient accepté la circoncision et observaient la Loi strictement. Les prosélytes de la stricte observance étaient, croit-on, en très petit nombre. En fait, ils étaient incorporés au peuple juif. « Je déclare à tout homme qui se fait circoncire, qu'il est tenu d'accomplir la Loi tout entière », dira saint Paul aux Galates (1). Les convertis, circoncis et pratiquants, sont les « prosélytes de la justice », les seuls vrais prosélytes.

Pour être incorporés au peuple d'Israël, ces prosélytes devaient se soumettre à la circoncision, offrir un sacrifice au temple, passer par une sorte de baptême. Il va de soi que la circoncision ne s'entend que des hommes, et que l'on ne parla plus de sacrifice quand le temple eut été détruit. Mais qu'était-ce que ce baptême? Les Juifs ont-ils devancé le christianisme dans la pratique du baptême?

Il faut avouer que les textes qui nous en instruisent sont d'un médiocre aloi et bien peu détaillés. M. Seeberg, qui tout récemment traitait la question à nouveau, met en ligne une description de l'initiation du prosélyte prise au traité *Jebamoth* du Talmud, lequel ne date au plus tôt que du IIIe siècle de notre ère. Il met en ligne une autre description prise dans la *Massekheth Gerim,* et qui remonterait à la seconde moitié du second siècle. Ces deux descriptions sont concordantes : on y voit le candidat interrogé sur la condition de juif qu'il va embrasser : quand il a répondu, il est circoncis : puis aussitôt il passe par un bain, que le traité *Gerim* appelle « bain de purification lévitique » ou « bain de purification ». Dans le traité *Jebamoth* sont rapportées deux réponses de R. Eliézer et R. Josua, deux rabbins des environs de l'an 100 de notre ère. Le premier disait : « Un prosélyte, qui est circoncis, mais non baptisé, est déjà un prosélyte, car nous savons de nos pères, qu'ils étaient circoncis, mais non qu'ils étaient baptisés. » Le second disait : « Qui est baptisé, mais non circoncis, est déjà un prosélyte, car nous savons de nos mères, qu'elles sont baptisées, mais non circoncises. » Les sages concluent : « Un baptisé qui n'est pas circoncis, et un circoncis qui n'est pas baptisé, n'est pas un prosélyte, tant qu'il n'est pas circoncis et baptisé (2). »

Ces maximes de R. Eliézer et de R. Josua font entendre que le « baptême » n'est pas une institution fort ancienne, puisque R. Eliézer se

(1) *Gal.* I, 3. M. SCHUERER, t. III, p. 127-128, combat l'opinion qui identifie les σεϐόμενοι avec les « prosélytes de la porte ». Les « prosélytes de la porte », en effet, sont les païens qui habitent sur le territoire d'Israël et qui ont à observer les commandements qui concernent l'humanité non juive. L'expression « prosélyte de la porte » n'est, du reste, pas ancienne.

(2) A. SEEBERG, *Das Evangelium Christi* (Leipzig 1905), p. 98-101.

rappelle que ses « pères » n'étaient que circoncis. La solution donnée par les « Sages » est une solution de conciliation, un compromis entre la pratique du baptême et le rejet du baptême. Ne semble-t-il pas que la controverse sur la nécessité du baptême soit contemporaine de R. Eliézer et de R. Josua, c'est-à-dire contemporaine de l'an 100 environ? On cite un texte d'Arrien, lequel écrivait dans la première moitié du second siècle, et dans ce texte le juif authentique est celui qui a passé par la circoncision et par le bain (1). Arrien fournirait ainsi la preuve que l'usage était établi de son temps, ce qui n'empêcherait pas ce même usage d'avoir été en question un demi-siècle auparavant. Un fait capital est le silence de Philon et de Josèphe : le baptême n'avait donc pas de leur temps l'importance qu'il avait prise au temps d'Arrien. Et cette importance il la dut peut-être à la concurrence chrétienne.

En réalité, un païen ne devenait juif que par la circoncision. Mais pour quiconque recevait la circoncision, fût-on né de parents juifs, il y avait une impureté légale à avoir été incirconcis. On cite une réponse rabbinique (2) au cas que voici : un païen, qui a été circoncis la veille de Pâques, peut-il manger la pâque le lendemain? Oui, répondait l'école de Schammaï : il prend le bain et il mange la Pâque. Non, répondait l'école de Hillel, car un homme qui sort de l'incirconcision est comme un homme qui sort d'un tombeau, ce qui revient à dire qu'il est impur pendant sept jours (*Nomb.* XIX, 16). De toute façon, un païen était impur aux yeux du juif : il devait donc être purifié par une ablution avant d'être incorporé au peuple de Dieu. « *Iudaeus cotidie lavat quia cotidie inquinatur* », écrira Tertullien (3). Le baptême qui précède ou qui suit la circoncision n'est qu'une espèce de la *mania purifica* des Juifs authentiques.

* * *

Si donc ces prosélytes, devenus juifs et juifs rigoureusement pratiquants, ces prosélytes de la justice, sont incorporés au peuple juif et ne se distinguent plus de lui; nous ne dirons pas que, avec eux, nous ayons une Église, puisque nous n'avons encore et toujours qu'un peuple.

(1) ARRIAN. *Dissertat. Epicteti*, II, 9. SCHUERER, t. III, p. 132. On cite un vers des *Oracula sibyllina*, IV, 165, qui semble bien vague. Encore plus l'allusion de l'épître de Barnabé (XI, 1).

(2) SCHUERER, t. III, p. 131, note.

(3) *De baptismo*, 15.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Aurons-nous un commencement d'Église avec les σεβόμενοι τὸν θεόν, avec ces prosélytes au sens large, qui ne sont pas circoncis et ne pratiquent pas strictement la Loi?

Ici, l'hellénisation aidait puissamment la propagande juive, en présentant le judaïsme comme une sagesse plus antique qu'aucune autre, en faisant bon marché du culte et du rituel, en présentant la foi juive dans son essence, le monothéisme et la justice morale. Le grec religieux trouvait là une justification de ses révoltes contre la mythologie et le polythéisme : « *Iudaei mente sola unumque numen intellegunt... Igitur nulla simulacra urbibus suis, nedum templis sistunt : non regibus haec adulatio, non Caesaribus honor* (1). » Le judaïsme, à s'en tenir à cette essence, donnait plus que la philosophie, puisqu'il était philosophique sans cesser d'être une religion. Il avait l'attrait d'une négation en étant une foi positive. On a rapproché le judaïsme des cultes orientaux, tels celui d'Isis, celui de Sabazios, celui de Mithra, qui eurent tant d'adeptes dans le monde grec et romain, mais la comparaison n'est pas très juste : il serait plus vrai de dire que le judaïsme était une réaction contre ces cultes licencieux et mythologiques, contre ces cultes pleins de cérémonies et de pompes qui parlaient aux sens. Le judaïsme, conçu et présenté comme il l'était par ses apologistes hellénistes, était bien plus près de ressembler au stoïcisme, mais à un stoïcisme pénétré de l'idée de Dieu et astreint à quelques observances sans lesquelles il n'y a pas de religion extérieure.

L'historien Josèphe assure que partout, aussi bien dans les cités grecques que chez les Barbares, le repos du sabbat trouvait des adeptes pour l'observer : autant en dit-il des jeûnes et des préceptes concernant la nourriture (2). Saint Augustin cite un texte de Sénèque où est exprimée cette pénétration des milieux païens par les mœurs juives : « *Cum interim usque eo sceleratissimae gentis consuetudo convaluit, ut per omnes iam terras recepta sit, victi victoribus leges dederunt... Illi tamen causas ritus sui noverunt : maior pars populi facit, quod cur faciat ignorat* (3). » On pourrait dire que dans la pensée, soit de Josèphe, soit de Sénèque, il n'est question que d'une infiltration des milieux grecs, barbares ou romains, par les mœurs juives. Nous cherchons, au contraire, une adhésion réelle au judaïsme, pour caractériser ce prosélytisme large.

Juvénal nous en présente un cas, le cas d'un Romain qui observe

(1) Tacit. *Hist.*, V, 5.
(2) Ioseph. *Apion*, II, 39.
(3) Augustin. *Civ. Dei*, VI, 11. Cf. Tertullian. *Ad nation.*, I, 13.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

le sabbat et s'abstient de manger du porc : ce Romain est vraisemblablement un φοβούμενος τὸν θεόν, et de là sans doute le mot de *metuens* que lui applique Juvénal. Mais le fils de ce *metuens* embrasse le judaïsme : il se fait circoncire, il répudie les lois romaines, il ne connaît plus d'autre loi que celle des Juifs, il hait quiconque n'est pas juif. Voilà un vrai prosélyte de la justice, dûment incorporé au peuple juif, tandis que le père n'était encore que vaguement juif (1). — Pareil contraste apparaît dans l'histoire de la conversion du roi d'Adiabène, Izate (2). Sur la prédication d'un marchand juif, nommé Ananie, Izate se convertit à la foi juive et demande la circoncision. Mais Ananie lui représente que l'observation des commandements de Dieu importe plus que la circoncision, et qu'on peut être fort bon juif sans cette cérémonie. Une pareille tolérance était le fait d'un petit nombre d'esprits éclairés, écrit Renan commentant Josèphe. Quelque temps après, un Juif de Galilée, nommé Eléazar, ayant trouvé le roi qui lisait le Pentateuque, lui montra, par les textes, qu'il ne pouvait pas observer la loi sans être circoncis (3). Izate se laissa persuader et circoncire. — A Césarée, Corneille est un centurion de la cohorte *Italica*, il n'est donc point juif, puisqu'il est militaire. Mais il est « pieux et craignant Dieu (εὐσεβὴς καὶ φοβούμενος τὸν θεόν), ainsi que toute sa maison, et il fait beaucoup d'aumônes au peuple et prie Dieu sans cesse ». Il est « juste et craignant Dieu (δίκαιος καὶ φοβούμενος τὸν θεόν), et estimé de tout le peuple des juifs (μαρτυρούμενος ὑπὸ ὅλου τοῦ ἔθνους τῶν Ἰουδαίων) ». Pour recevoir la visite de l'apôtre Pierre, il invite « toute sa famille et ses amis intimes » (4). Quand Pierre reviendra à Jérusalem, on lui reprochera vivement d'être entré chez un homme étranger au peuple (ἀλλόφυλος) et impur : « Tu es entré chez des hommes incirconcis et tu as mangé avec eux (5) ! »

Voilà trois cas très caractéristiques du prosélytisme large, par opposition au prosélytisme de la justice : le prosélyte au sens large n'est pas circoncis et n'observe pas la Loi, mais il fait profession de monothéisme, mais il est pieux, c'est-à-dire qu'il répudie le paganisme, mais il pratique les préceptes moraux de la Loi, et observe quelques-unes de ses prohibitions : cependant, si grande que soit la bonne volonté qu'il a pour les Juifs et que les Juifs lui rendent, il

(1) Iuvenal. *Sat.* XIV, 96-106.
(2) Ioseph. *Antiq.*, XX, 2, 5.
(3) Renan, *Origines*, t. II, p. 256.
(4) *Act.* x, 2, 22, 24.
(5) *Act.* xi, 3.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

reste un étranger et un impur. Cette sorte d'interdit ne cesse que le jour où il accepte la circoncision et tout le nomisme.

Ferons-nous donc de cette clientèle indécise et, en dernière analyse, non reconnue par le judaïsme, une société spirituelle, une Église? Cette Église, que le judaïsme tient pour impure et étrangère, l'identifierons-nous avec le judaïsme et lui donnerons-nous le nom d'Église juive? Ce serait un abus de mots.

*
* *

La vérité est, semble-t-il bien, que le judaïsme historique, celui que les pharisiens représentaient, était fondé sur l'idée de peuple et l'idée de loi : on était ou on n'était pas enfant d'Abraham, on observait ou on n'observait pas la Loi. Ce particularisme était un article essentiel dé la foi juive, et l'idée d'Église lui est hétérogène.

Le judaïsme hellénisé eut l'intuition d'un universalisme religieux, mais il le conçut moins comme une foi réformée, que comme une apologie de la foi traditionnelle, un argument pour forcer le respect des Grecs. On l'a dit avec justesse, le judaïsme hellénisé défendait sa religion au moyen de l'hellénisme tandis que le pharisaïsme la défendait contre l'hellénisme. Le judaïsme hellénisé n'a pas élargi l'idée du peuple de Dieu, pas plus que restreint l'idée de la Loi : son apologétique fut une littérature, et rien d'autre. Le prosélytisme, enfin, fut une application de cette apologétique, mais, comme elle, il concluait à la circoncision. Quiconque n'aboutissait pas là, était un *allophyle,* un étranger, un impur, car le peuple et la Loi étaient au-dessus de tout.

Mais que cette clientèle de prosélytes, qui étaient attirés vers le judaïsme par sa théodicée et par sa morale, ait été un milieu exceptionnellement préparé à comprendre l'Église, on n'en a jamais douté. L'exclusivisme puritain des Juifs a rendu l'Église plus désirable, précisément en ce qu'il n'était pas lui-même une Église.

Pierre Batiffol.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

LES VILLES CANANÉENNES

D'APRÈS LES FOUILLES RÉCENTES (*Suite*)

IV. — FORTIFICATION ET STRUCTURE

1. *Les matériaux. Les remparts.*

« ... des villes murées
jusqu'au ciel... »
Deut. I, 82.

Ainsi campée, la cité cananéenne ajoutait à sa sécurité naturelle la protection d'un rempart. Ces travaux de défense, partout contemporains des premières habitations, se développaient avec la ville. Restreints à l'origine à l'escarpement le plus étroit sur la crête du coteau, ils descendaient peu à peu sur les pentes, à mesure qu'une circonstance quelconque, donnant à la ville une extension nouvelle, obligeait de reculer la ligne d'enceinte, quitte à compléter alors par des travaux plus considérables ce que le mur perdait de puissance à déserter le sommet du Tell pour s'accrocher à ses rampes.

La nature de ces enceintes varie naturellement avec les époques, avec les lieux aussi, par la nécessité obvie de construire avec les matériaux qu'on a sous la main. En montagne et sur quelques points dans la plaine abondent les couches plus ou moins épaisses de roche calcaire, et il n'est besoin d'aucun effort trop grand pour y tailler des blocs d'appareil. A la condition toutefois de posséder un outillage approprié à ce travail, ce qui ne paraît pas avoir été le fait non seulement des aborigènes sur le sol palestinien, mais des Cananéens envahisseurs. Aussi les remparts les plus archaïques révélés par les fouilles offrent-ils tous cette particularité d'avoir pu être construits sans le secours d'aucun outil en métal. C'est une simple butte de terre battue, comme autour de la colline de Tell el-Ḥésy, de l'acropole de Tell Zakariyâ, ou de la ville entière de Gézer (1). La butte était protégée quelquefois par un glacis en galets ramassés dans le torrent voisin, ou un double parement, intérieur et extérieur, fait avec des

(1) Bliss, *A Mound...*, p. 18; Bliss et Macalister, *Excavations...*, p. 15; Macalister, *Quart. Stat.*, 1903, p. 113 et 214; 1904, p. 110 ss., 200.

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

cailloux (1). Cette fortification « maigre et inadéquate » suivant le mot expressif de M. Macalister, n'implique pas un talent très développé chez les ingénieurs de l'époque néolithique. Elle suffisait toutefois, avant l'invasion étrangère, à protéger les agglomérations primitives, soucieuses de se préserver plutôt de l'atteinte des fauves que des attaques d'un clan voisin. L'armement était d'ailleurs partout également sommaire, n'exigeant pas de moyens de défense bien compliqués. M. Macalister estime que cette fortification peut dater, à Gézer, de 4000 environ avant notre ère (2). C'est déjà le fait d'un art en progrès que de pétrir l'argile en larges briques séchées au soleil et d'y mêler de la paille hachée pour en augmenter la consistance, ainsi qu'on l'a pratiqué pour un rempart de Lâchis, vers le XVIII^e^ siècle avant notre ère (3).

Où se rencontre la pierre, elle a été utilisée de préférence, tantôt sous forme de roches erratiques recueillies telles quelles sur le sol, tantôt sous forme de quartiers bruts, détachés par quelque procédé simpliste d'un banc rocheux assez friable, ou désagrégés par l'érosion irrégulière de couches différentes. Ces blocs ne portent jamais trace de taille; ils n'ont même pas été épannelés. Le constructeur primitif s'est borné à les empiler au hasard de leurs arêtes naturelles, comblant avec de menus cailloux les vides trop considérables, superposant un grand bloc à des pierres beaucoup plus petites, sans préoccupation d'alignement d'assises. Ce procédé, communément appelé *cyclopéen*, quoique sans impliquer le mégalithisme constant, voire même sans l'impliquer du tout, a été employé spécialement à Ta'annak autour du plateau central et à Gézer (4). De bonne heure pourtant

(1) A Tell eṣ-Ṣâfy par exemple, BLISS-MACALISTER, *Excavations*, p. 30, et à Gézer, MACALISTER, *Quart. St.*, *l. l.*; cf. p. 116, pl. II, n° 1.

(2) *Quart. St.*, 1905, p. 29. Cf. sur l'absence de remparts dans les premières installations de la Grèce archaïque les remarques de THUCYDIDE, I, 2 et 6.

(3) BLISS, *A Mound...*, p. 22 et 44; cf. Fl. PETRIE, *Tell el Hesy...*, p. 21.

(4) SELLIN, *op. l.*, p. 20 et fig. 14. Il a été constaté en maint endroit à la surface actuelle du sol palestinien. Récemment il était signalé par un exemple très caractéristique en Transjordane, aux environs d'*Irbid* (voy. THIERSCH et HOELSCHER, *Reise durch..., Palästina; Mitteil. deut. Orient. Gesell.*, septembre 1904, p. 30 et fig. 14), qui s'ajoute à l'exemple bien connu de la muraille la plus ancienne, à *Tell el-'Ašary*, dont M. G. A. Smith publiait naguère une photographie, *Quart. St.*, 1901, p. 357. A Gézer (MACALISTER, *Quart. St.*, 1902, p. 319) et à Megiddo (SCHUMACHER, *MuN.DPVereins*, 1905, p. 7), on a employé dans la construction cyclopéenne un mortier de boue. Cf., sur cet emploi de l'argile délayée, plutôt que du bitume en ébullition (Gen. 11 3), ou de la chaux déjà connue et employée pure ou mêlée à de la cendre, PERROT et CHIPIEZ, *Hist...*, II, 156 s., pour de très vieux édifices chaldéens, et VI, 481, dans les constructions grecques archaïques de Tirynthe et de Mycènes. DOERPFELD, *Troja und Ilion*, I, 36, 47, atteste la même pratique pour les murs de Troie entre 3000 et 1500 av. J.-C.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

l'ouvrier a su pratiquer dans les quartiers de roche réunis sous sa main la sélection élémentaire qui permettait de donner plus de cohésion à l'édifice en superposant des blocs dont les faces s'adaptaient mieux les unes aux autres. De là à faire usage d'une masse de silex seulement ou d'un outil en bronze pour abattre un angle, régulariser une arête ou dresser sommairement une paroi, la distance n'était pas grande. On aboutissait à l'appareil déjà réel, avec des assises pas toujours fort symétriques ni très réglées, plus stable néanmoins et flattant mieux la vue que le procédé *cyclopéen*. Sellin l'a découvert à Ta'annak (1) en des édifices datés du XVIe, au plus tard du XVe siècle avant notre ère, mais dont l'origine peut remonter beaucoup plus haut. Bliss et Macalister le signalent à Tell Zakariyâ (2) et il a été employé à Gézer et à Megiddo, autant qu'on peut s'en rendre compte par les indications déjà fournies. Il ne paraît s'être rencontré jusqu'ici qu'à Ta'annak (SELLIN, *op. l.*, p. 47) quelque indice très vague de cet appareil en apparence aussi primitif que le cyclopéen, mais en réalité d'un art beaucoup plus perfectionné : l'appareil dit *polygonal*, dont l'emploi suppose la taille des blocs assez complète pour que les faces puissent être juxtaposées directement et sans déhiscence de joints. Par contre il s'est trouvé à Megiddo, dans les plus anciens strates, de remarquables spécimens de cet appareil que les archéologues allemands nomment appareil *réticulé*, et que nous préférerions dire *à épi*, ou en *feuille de fougère* (3).

A côté de la construction de pierre, quand il s'agissait d'ériger un cube de maçonnerie particulièrement volumineux, on recourait volontiers à la brique, même au voisinage d'excellentes carrières de roches diverses. Dans l'argile, plus facile à manier que la pierre, des ouvriers expérimentés pouvaient mouler avec une rapidité extrême et en quantité considérable de larges carreaux rendus suffisamment consistants par l'action du soleil ou par une cuisson sommaire. Les briques employées crues et disposées parfois sans ordre apparent se solidifiaient en un massif compact, dont l'épaisseur constituait la force; et s'il fallait obtenir une résistance plus grande, rien n'était plus obvie que

(1) Voir *Tell Ta'annek...*, p. 43 ss., plan III et fig. 49.

(2) *Excavations...*, pl. 5; cf. le croquis de *RB*. 1899, p. 447.

(3) Cf. *Mitth. DPV.*, 1905, p. 7-9, fig. 4, p. 19. M. Schumacher adopte le terme de « Netzmauerwerk, opus reticulatum », en se référant à un appareil similaire dans la seconde cité troyenne de 2500 à 2000 av. J.-C., dans DOERPFELD, *Troja und Ilion*, p. 47. L'appareil *réticulé* désigne au contraire une construction où les blocs, taillés en losange, forment, par des joints plus ou moins larges, une manière de damier. Cf. pour des définitions précises de tous ces termes techniques et des exemples graphiques, l'art. *Murus* de Cagnat, dans le *Diction.* de Daremberg et Saglio.

Digitized by Google

Original from CORNELL UNIVERSITY

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

d'envelopper ce noyau très dense d'une cuirasse en briques cuites ou simplement mieux pétries, plus sèches et appareillées avec plus de soin; ainsi dans le mur archaïque de Megiddo (1). Ailleurs, comme à Tell eṣ-Ṣâfy, la pierre et la brique s'amalgament dans les mêmes édifices, ou se juxtaposent en des constructions toutes voisines (2). Enfin la brique peut servir de revêtement appareillé à un libage de moellons noyés dans de l'argile délayée ou mêlés à des briques crues: c'est apparemment le fait des deux saillants qui protègent, à Gézer, l'entrée méridionale dans le mur antérieur au xv^e siècle (3). On savait aussi, le cas échéant, compléter la défense du mur de briques au moyen d'un parement en pierres, ou en couvrant le pied d'un large talus en terre pilonnée (4).



MEGIDDO. — Appareil à épi.
D'après SCHUMACHER, *MuNDPV.*, 1905, p. 8.

Un emploi de la brique sèche plus sensible au premier aspect a été révélé par quelques détails, trop parcimonieux jusqu'ici, sur les trouvailles de Tell el-Moutesellim. Moulée semble-t-il en grand format, elle a servi à bâtir le socle même de la muraille, tout au moins à couvrir une partie inférieure du glacis que couronne un mur archaïque en appareil à épi (5).

D'ordinaire toutefois c'est le procédé inverse qu'on avait soin de mettre en œuvre. Aussi bien était-ce avant tout contre l'humidité du sol qu'il importait de protéger ces lourdes structures de brique, sous

(1) *Mittheil. und Nachr. DPVereins*, 1905, p. 20.

(2) BLISS, *A Mound...*, p. 65 et p. 46.

(3) *Quart. Statem.*, 1904, p. 206; cf. infra.

(4) Ainsi a-t-on couvert, à Tell el-Ḥésy, la base du rempart avec de « grandes pierres brutes », BLISS, *A Mound...*, p. 29; tandis qu'à Megiddo le très ancien mur de briques avait « un glacis fait avec de la glaise », *MuN.DPV.*, 1905, p. 19.

(5) C'est ce qui paraît indiqué assez clairement par quelques rapides observations de M. SCHUMACHER, *MuN.*, *l. l.*, et par l'examen de la photographie publiée, p. 18, fig. 10. A Lâchis on signale également certaine section de rempart établie *on solid brick* (BLISS, *A Mound...*, p. 100), mais il ne s'agit que d'un tronçon, peut-être une brèche réparée à la hâte, dans le

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

peine de les voir s'effondrer, écrasées par leur propre masse, au lendemain de quelque pluie trop prolongée qui avait exagéré démesurément leur poids et diminué la consistance du sol où elles s'appuyaient. On a donc pourvu en général à leur solidité parfois en cherchant à prémunir leurs parois contre l'infiltration au moyen d'enduits (1), mais surtout en les isolant de terre par quelques assises de pierre, deux ou trois le plus souvent, formant un socle à ces murailles (2). Cet usage explique qu'en maint endroit se soient retrouvés dans les fouilles les murs d'un édifice complet conservés à une hauteur uniforme n'excédant pas ces deux ou trois assises de pierre. Il était



MEGIDDO. — Construction en briques sur un soubassement de pierres. D'après SCHUMACHER, *MuNDPV.*, 1904, p. 71.

en effet assez invraisemblable que la ruine accidentelle se fût produite avec cette régularité, ou que dans une destruction systématique on n'eût endommagé nulle part ce soubassement. La diversité des matériaux rend le phénomène fort simple : tandis que les parties hautes des murailles, faites de briques ou de torchis, une fois ruinées,

mur du IX^e-VIII^e siècle. Les briques signalées en soubassement à Ta'annak, SELLIN, *Tell Ta'annek...*, p. 21 et fig. 17, appartiennent à des constructions antérieures enfouies sous une forteresse du X^e siècle.

(1) De grossiers crépissages ont été signalés à Tell el-Ḥésy (BLISS, *A Mound...*, p. 127), à Tell eṣ-Ṣâfy (BLISS et MACALISTER, *Excavations...*, p. 30) et à Megiddo (*MuN. DPVereins*, 1904, p. 45) sur les murailles en briques.

(2) Cf. à Lâchis, BLISS, *A Mound...*, p. 100, 125; à Tell eṣ-Ṣâfy, BLISS et MACALISTER, *Excavations...*, p. 30; à Gézer, *Quart. St.*, 1902, p. 319; à Megiddo, *MuN...*, 1904, p. 69 s.; à Ta'annak, SELLIN, *Tell Ta'annek...*, p. 48.

Digitized by Google Original from CORNELL UNIVERSITY

se sont désagrégées en entier, la base plus résistante subsistait ensevelie dans leur poussière.

A cette poussière beaucoup de cendre est souvent mêlée, indiquant le rôle important du bois dans cette architecture primitive, si le terme n'est pas trop relevé pour de telles constructions. On supposait volontiers que les plafonds avaient dû être de bois recouvert de terre battue. Mais les solives assemblées pour former les toits eussent-elles fourni à elles seules l'aliment suffisant pour l'incendie violent qui a sévi en maint endroit, au point de créer d'épais lits de cendre? D'ailleurs les traces d'un feu intense peuvent coïncider avec celles de véritables voûtes en briques (1). D'autres indices encore permettaient d'inférer que le bois n'était pas employé seulement dans les combles, et qu'à l'instar des architectes syriens qui bâtissaient, vers le IX[e] ou le VIII[e] siècle, les palais de Sendjirli en mêlant beaucoup de bois à leurs matériaux, ceux de Canaan avaient pu en agir de même à une époque bien antérieure. Il devenait plus facile de s'expliquer la destruction si radicale des murs au-dessus des socles en pierre et l'abondance de cendre et de débris de charbon dans les ruines, en supposant parmi les assises de briques des pièces de bois destinées à supporter les revêtements de métal ou de stuc et à lier la construction. Rongé par le feu, ce chaînage devait entraîner la ruine des murs quand l'incendie avait créé ainsi de longues brèches dans l'appareil.



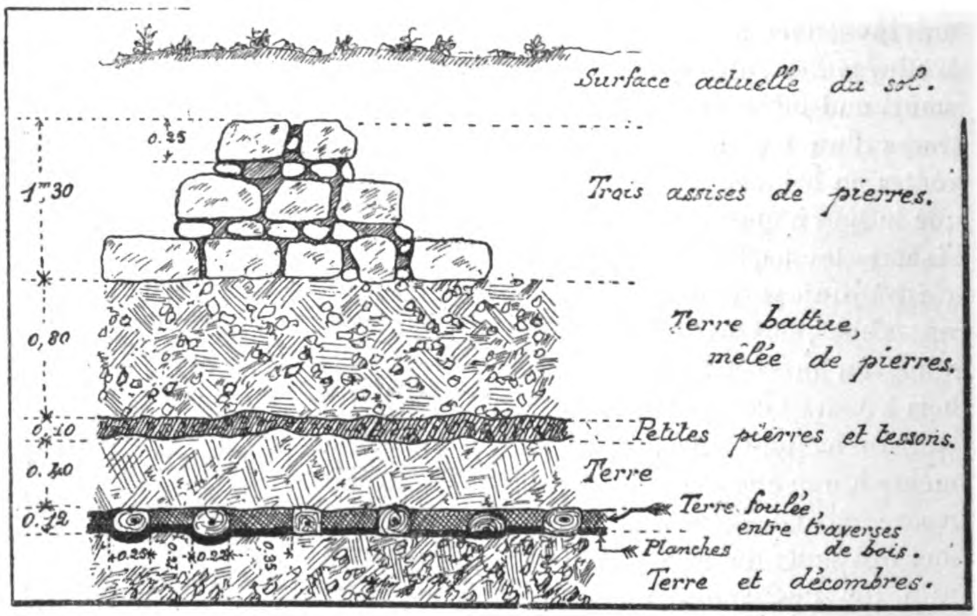
TA'ANNAK. — Voûte en briques.
D'après SELLIN, *Tell Ta'an.*, p. 26, fig. 20.

Ce que les travaux de Tell el-Ḥésy ou de Ta'annak laissaient seulement soupçonner est devenu réalité palpable à Tell el-Moutesellim. Schumacher a trouvé du bois employé sous forme de plancher et de solivage dans le soubassement même d'une muraille. Sa description provisoire a été malheureusement publiée sans croquis, ni diagramme ou représentation quelconque. Il eût donc été difficile de s'expliquer

(1) Cf. les indications, pas très précises, de M. SELLIN, *Tell Ta'annek...*, p. 25 s. et fig. 20.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

dans les dernières minuties l'agencement de ces pièces de bois, sans l'obligeance extrême du savant explorateur, qui lui a fait mettre à la disposition de la *Revue* le croquis très précis qu'on a sous les yeux et qui dispense de traduire une description longue et compliquée (1). Est-il besoin d'appeler l'attention sur ce que ce rôle du bois dans les



vieux édifices de Canaan offre d'intérêt pour expliquer certaine structure du Temple salomonien? Le passage biblique I Rois, vi, 36 décrivant un parvis comme constitué par trois rangs de pierres de taille et une assise de poutres de cèdre, qui a fait le désespoir des exégètes et des artistes soucieux de reconstruire le Temple, devient assez intelli-

(1) ***MuN.DPVereins,*** 1904, p. 43. D'aucuns chercheront sans doute à expliquer ce *Holzrost* interposé entre les décombres nivelés d'une construction plus ancienne et le pied de la muraille — peut-être du x^e siècle — comme un plafond ou quelque débris de toiture antique incomplètement anéanti par l'incendie qui dévora le reste de l'édifice. D'autres hypothèses encore s'offrent, qui seront discutées par les spécialistes. Il suffira de noter à l'appui de l'opinion d'un fondement — opinion partagée par M. Schumacher, autant que j'ai su voir, — avec quelle régularité sont disposées ces solives et les planches qui les relient, ici intercalées entre les solives, là formant un plancher au-dessous, avec de la terre battue remplissant les interstices à un niveau régulier. Rien de semblable n'eût été produit dans l'effondrement d'un incendie. Il paraît donc manifeste que ce dispositif, ingénieux après tout, malgré son imperfection, représente ce qu'un architecte de Canaan, vers le x^e siècle av. J.-C., a su trouver de mieux pour donner une base résistante à sa muraille sans en faire plonger les fondations trop bas dans les décombres amoncelés en cet endroit. Vers la même époque les constructeurs de Lâchis employaient, dans le même but sans doute, du sable fin répandu en mince couche au fond de la tranchée de fondations, procédé signalé aussi en des édifices du xiv^e-xiii^e siècle dans cette même ville, Bliss, *A Mound...*, p. 71 s., 77, 92, 125.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

gible. C'est le socle seulement de la muraille qui est décrit par cet assemblage de pierre et de bois, dont ce n'est pas ici le lieu d'étudier l'agencement.

La muraille d'enceinte était généralement très épaisse; elle n'a pas moins de 4m,25 à Gézer (1); et si à Tell el-Ḥésy par exemple, où elle a par endroits jusqu'à 5m,20 (2), elle paraissait n'avoir ailleurs que 3 mètres à 3m,50, une fouille plus profonde a fait constater que c'était seulement la partie haute d'un mur reposant sur un soubassement que couvrait un amas de terre protégé par de grandes pierres brutes disposées en parement extérieur, de sorte que son épaisseur à la base n'était guère inférieure à 5 mètres. On ne se rend pas assez compte, dans la description et le plan (3), si ce soubassement était vertical, c'est-à-dire parallèle au front de la muraille, ou s'il formait glacis en talus. A Gézer, dans un mur du xve siècle, la base de quelques tours est protégée par un glacis très accentué et de nature identique, terre et cailloux (4). On se gardera toutefois de confondre ce soubassement en talus ou recouvert d'un glacis en plan incliné, avec le procédé égyptien, qui incline toute la muraille vers l'intérieur, de la base au faîte, ou qui élève le talus jusqu'à une hauteur trop considérable pour qu'on y voie un socle proprement dit.

A Tell eṣ-Ṣâfy, autant qu'on ait pu l'évaluer, la base du rempart n'avait que 3m,66 (5); mais la muraille de Megiddo à l'une des plus

(1) Macalister, *Quart. Stat.*, 1902, p. 320; 1903, p. 114 s., 214 s. Ce mur, décrit d'abord comme une « magnificent », « splendid structure », est présenté après meilleure information (*Quart. St.*, 1904, p. 203), comme « une curieuse mosaïque de bonne et de mauvaise maçonnerie ». Il est daté du xve siècle av. J.-C. (*op. l.*, 1905, p. 28). Le rempart antérieur qui protégea la ville à une époque où elle occupait seulement la colline orientale du Tell, entre 2900 et 1500, n'a plus qu'une épaisseur maxima de 3m,35; mais il est trop ruiné pour permettre une évaluation exacte. Son exécution, dans l'ensemble, est déclarée supérieure (*op. l.*, 1904, p. 203; cf. 1905, p. 28 s. pour la chronologie des deux remparts).

(2) Bliss, *A Mound...*, p. 51 : 17 pieds.

(3) Bliss, *A Mound...*, p. 26, 29 s.

(4) *Quart. St.*, 1905, p. 30. Cette disposition d'une base de mur en talus que M. Maspero, *Histoire...*, II, 130, avait attribuée aux forteresses syriennes d'après un monument de Ramsès III bâti sur le modèle d'un *migdol* cananéen, est ainsi justifiée (*l. l.*) : ce « soubassement en talus... servait à deux fins : d'abord il augmentait la résistance contre la sape, ensuite les projectiles que les assiégés lançaient du chemin de ronde, ricochant avec violence sur l'inclinaison du plan, tenaient l'ennemi à distance ». Dieulafoy, *L'acropole de Suse...*, p. 171, qui trouve ce soubassement incliné « si critiquable tant qu'il s'agit de forteresses de pisé », lui reconnaît aussi « de multiples avantages quand il est construit en pierres de taille ». Les « large rough stones » qui, d'après Bliss, formaient le revêtement à Tell el-Ḥésy, remplissaient, quoique moins bien, l'office d'un parement appareillé.

(5) Bliss et Macalister, *Excavations...*, p. 30; l'enceinte est d'ailleurs d'assez basse époque.

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Digitized by Google

Original from
CORNELL UNIVERSITY

anciennes périodes historiques atteint l'épaisseur énorme de 8m,60 sur la crête actuelle et elle paraît bâtie en talus légèrement accentué dans sa partie inférieure, indépendamment du glacis de terre battue qui en protégeait le pied (1). Le même procédé a été mis en œuvre par l'ingénieur qui créa, vers le XIXe-XVIIIe siècle, la première fortification architecturale de Lâchis. Sur une hauteur de soixante centimètres environ depuis le sol, les assises de briques se superposent en plan incliné sur le front de la muraille, sans que la description trop sommaire qui en est donnée permette de se rendre compte avec précision du détail de structure.

Il n'est question nulle part d'un fossé à l'avant du rempart, et cette apparente lacune a son explication facile en ce fait que toutes les villes en question étaient établies sur des tertres artificiels ou des coteaux dont elles couvraient plus ou moins la superficie entière. L'escarpement des rampes couronnées par le mur rendait superflu l'aménagement d'un fossé. Qu'on ait pourtant pratiqué de vieille date, le cas échéant, ce complément de défense, l'installation de certaine forteresse à Megiddo en fera tout à l'heure la preuve.

Le tracé de la muraille n'a d'autre principe fondamental que les sinuosités de l'escarpement qu'elle doit couronner. Quand il s'agit de couvrir, aux flancs de la colline, des quartiers neufs, elle multiplie les saillants et les angles, évite les dépressions profondes ou la déclivité exagérée et se munit de tours dans les points les plus faibles.

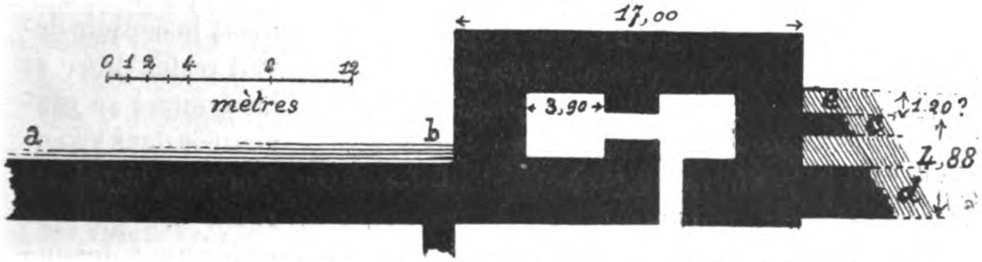
Ces tours, généralement sur plan rectangulaire, multipliées selon l'opportunité, flanquaient le rempart souvent sur ses deux faces, d'ordinaire à l'extérieur seulement. Ce sont des constructions massives, peu saillantes sur les courtines — de 0m,92 à 3m,66 à Gézer, — ou de véritables bastions avec chambres intérieures, comme dans l'enceinte de Tell el-Ḥésy (2). Les portes sont rares, casées au fond d'un angle rentrant, ou couvertes par des avancées massives. Nulle part d'ailleurs jusqu'ici le mur n'a été trouvé conservé sur une assez grande hauteur pour que l'aménagement complet d'une porte pût être étudié en détail; celles de Tell Djedeideh qui sembleraient faire exception, à ne considérer que les plans fournis, ne peuvent entrer en ligne de compte, car elles datent tout au plus de la période grecque.

(1) *MuN.DPVereins*, 1905, p. 19. Ce mur très archaïque (*uralt*) constitue « la plus ancienne enceinte du Tell », dit M. Schumacher (*op. l.*, 1904, p. 55).

(2) Bliss, *A Mound...*, p. 26 et 31. C'est pour n'avoir pas discerné ce réduit dans la muraille que Flinders Petrie assignait une épaisseur totale de 8m,74 au rempart primitif de Lâchis (*Tell el Hésy...*, p. 21). Cf. pour les tours de remparts à Gézer, *Quart St.*, 1902, p. 320; 1904, p. 203; 1905, p. 29 s. A Megiddo, *MuN...*, 1905, p. 19, etc.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

A Gézer Macalister en a découvert deux (1). L'une est installée dans une tour longue de 45 mètres. La largeur du passage est de 12 mètres et il se coude vers le milieu à angle droit. L'ensemble est trop ruiné pour que l'étude en soit fort instructive. L'autre a 12^{m},91 de long et seulement 2^{m},74 d'ouverture (2). Le passage est droit, quoique en fausse équerre avec l'axe du mur; afin de dissimuler cette irrégularité, nécessitée sans doute par des circonstances aujourd'hui peu obvies, on a donné aux saillants qui couvrent la porte une projection inégale, de manière à en établir le front d'équerre avec l'entrée.



LACHIS. — Rempart avec bastion et chambres intérieures. D'après BLISS, *A Mound...*, p. 26.

Les énormes tours massives sont en maçonnerie grossière avec un revêtement de briques d'épaisseur variable. Leurs faces parallèles ont un écartement de 4^{m},27; le couloir est réduit à 2^{m},74 par une série de grands blocs de pierres dressés contre les parois et qui ont appartenu sans doute au système de défense de la porte. Ce sont de lourdes dalles mesurant en chiffres ronds de 2 à 3 mètres de long sur 2 mètres de haut et une moyenne épaisseur de 0^{m},75. Elles sont réparties avec une symétrie évidente le long du couloir, de manière à laisser entre elles un vide d'au moins 2 mètres, en forme de guérite. Dans un remaniement postérieur ces vides ont été remplis de maçonnerie en blocage; on a bâti de même sorte au-dessus des grands blocs pour en élever le niveau à la hauteur du passage rétabli longtemps après que l'accumulation des décombres eut rendu impraticable l'entrée ancienne.

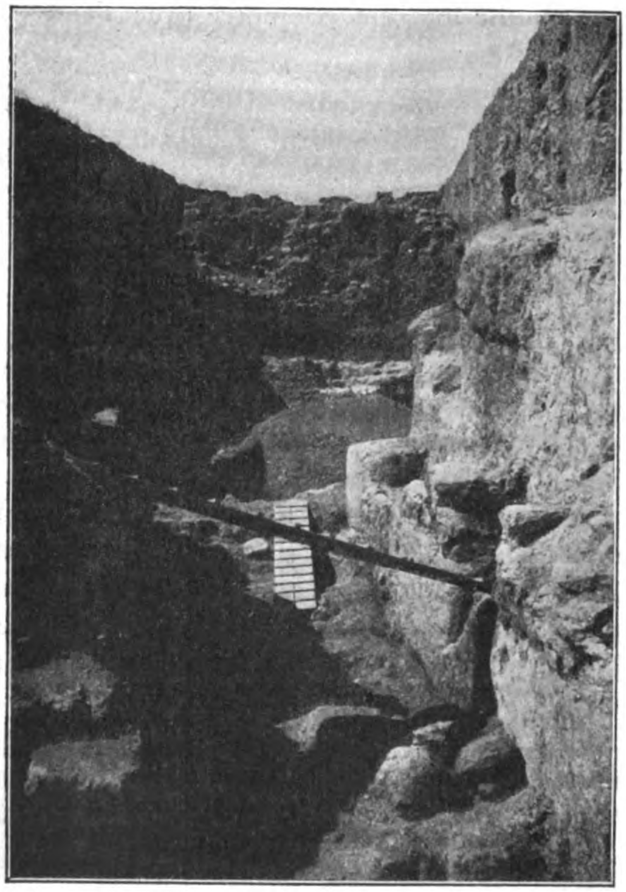
Cette structure originale est ainsi expliquée par M. Macalister : les gros blocs de pierre appliqués exactement contre la paroi et engagés par la base dans le pavement constituaient les points d'appui de barricades en bois. L'intervalle de l'un à l'autre, 1^{m},95 en moyenne, est

(1) *Quart. Stat.*, 1904, p. 201 et 204 ss.; on s'y reportera pour la description très soigneuse et les plans détaillés d'où est extraite la physionomie générale présentée ici de la plus remarquable de ces portes.

(2) C'est la largeur indiquée aussi pour des seuils de porte d'époque à peu près contemporaine dans le rempart de Tell el-Ḥésy (BLISS, *A Mound...*, p. 51).

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

trop considérable pour qu'on puisse y voir une sorte de coulisse dans laquelle eût glissé une cloison de bois. Il est largement suffisant au contraire pour loger des vantaux de porte dont l'existence reste néanmoins improbable, puisqu'on ne signale aucune attache de gonds ni vestiges de frottement. Peut-être la fermeture se réduisait-elle à de simples pièces de bois couchées en travers du passage et solidement arc-boutées entre les espèces de pilastres quand l'imminence d'un assaut rendait cette précaution nécessaire. Habituellement le couloir devait rester libre et les poutres se rangeaient dans les enfoncements latéraux. De quelque sorte au surplus que soit conçue la défense de cette porte, il faut retenir que le feu a joué un grand rôle dans sa destruction. L'incendie a été en effet sur ce point d'une telle violence que plusieurs des grandes pierres ont été calcinées et ont éclaté.



GÉZER. — La porte méridionale pendant le déblaiement.
Phot. autorisée par M. Macalister.

L'entrée ne se faisait pas absolument de plain-pied. A la suite d'une petite marche à l'extrémité extérieure, le pavé montait graduellement vers l'intérieur. Un gradin haut et large ($0^m,60 \times 1^m,68$) terminait le couloir. Les transformations ultérieures ont naturellement supprimé beaucoup de détails indispensables pour reconstituer toute la porte primitive. Nous ignorons, d'après la description actuelle, s'il n'existait rien au-dessus des grandes pierres, si le passage était couvert et de

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

quelle façon, si l'on avait enfin réservé au sommet des tours quelque endroit où poster des défenseurs. Vers la partie supérieure les parois des tours du côté du couloir sont bâties en léger encorbellement. M. Macalister y trouve l'indice d'un commencement d'arche, ou plutôt d'une console où seraient venues s'appuyer des dalles de pierre et plus vraisemblablement des pièces de bois formant plafond.

Tout incomplète qu'elle demeure, la connaissance de cette porte est cependant très précieuse pour éclaircir, au moins en quelques particularités, la description des portes du Temple de Jérusalem dans Ézéchiel. On y voit figurer en effet (xl, 7 ss., etc.) des *chambres* (?), תאים, isolées par un espace indéterminé mais qui paraît être un massif de construction, quoique de largeur à peu près égale à celle des « chambres ». Les architectes reconstructeurs ne pouvaient se résoudre à la suggestion assez claire du texte parce qu'elle répugnait aux principes classiques qui déterminent dans un édifice la proportion des pleins et des vides (1). La structure de Gézer, probablement fort antérieure au xv^e siècle avant notre ère, reproduite par Ézéchiel vers le vi^e siècle avec le perfectionnement artistique réalisé entre temps, paraît bien donner l'image approximative de cette entrée protégée par deux tours, où le prophète signalait, en la traversant, une double série d'énormes pilastres et d'alcôves alternant le long du couloir.

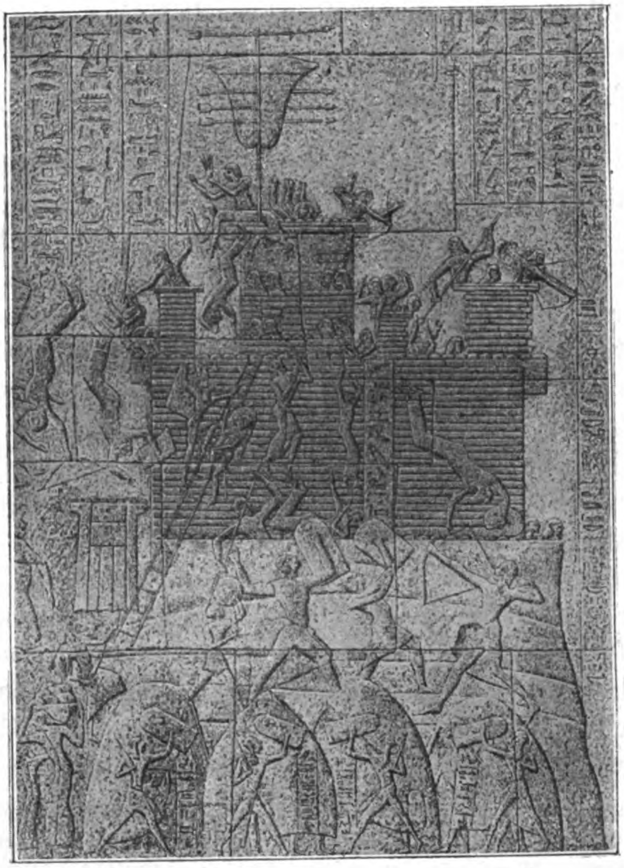
Plusieurs portes d'un style différent ont été déblayées à Ta'annak, mais trop ruinées pour être étudiées avec intérêt. Elles appartenaient d'ailleurs plutôt à des forteresses, dont il sera question plus loin, qu'au rempart proprement dit (2). C'est bien au contraire une porte de rempart que mentionne Schumacher à Megiddo, sans la décrire complè-

(1) On lit par exemple dans MM. Perrot et Chipiez, *Histoire de l'art...*, t. IV, *Judée*, p. 252 s. : « ... il est absurde de supposer, comme l'ont fait tous les traducteurs, des murs énormes de 5 coudées (— *environ* 2^m,50 —) entre les niches... De simples cloisons, épaisses d'une coudée, suffisaient entre ces niches ». Et en note : « C'est l'observation que fera tout d'abord tout architecte... » Il faut croire que les architectes d'antan n'avaient pas tout à fait les mêmes principes. Ceux qui bâtissaient, vers le xxviii^e siècle avant notre ère, le palais du vieux patési Goudéa sur la colline de Tello, donnaient déjà au petit bonheur à des murs de refend une épaisseur qui « varie entre quatre-vingts centimètres, un mètre quatre-vingts et même deux mètres soixante centimètres » (E. de Sarzec et L. Heuzey, *Découvertes en Chaldée*, p. 20), alors que les murs extérieurs de ce même édifice « ont, dans leur largeur normale, un mètre quatre-vingts » (*op. l.*, p. 14). Cet exemple topique justifiera suffisamment l'usage analogue, chez les constructeurs palestiniens, d'attribuer parfois d'invraisemblables épaisseurs à des murs qui jouent le rôle de simples cloisons. Il est d'ailleurs curieux d'observer que M. Perrot avait fouillé lui-même en Ptérie, à Boghaz-Keuï, un palais où quelques « murs de refend sont aussi épais que les murs extérieurs », *Hist.*, IV, p. 608.

(2) M. Sellin signale bien (*op. l.*, p. 68 s.) certaine construction massive, qui pourrait avoir été une porte de la ville dans la période de 1300 à 1000, mais la description dépourvue de plan n'est pas facile à préciser.

Digitized by Google Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

tement encore (1). Ce qui en est tracé sur le plan provisoire montre une conception plus savante de la défense que chez l'ingénieur de Gézer. La porte est située très haut sur l'escarpement, de façon à ce que l'assaillant n'y ait accès qu'après avoir escaladé la pente en présentant le flanc découvert au défenseur de la place. Le mur extérieur franchi, l'ennemi ne pénétrera dans la ville qu'après un nouveau parcours entre deux murailles, et s'il réussit enfin à pousser jusqu'à la véritable entrée, il devra encore forcer deux fois le passage et se heurter à tous les obstacles accumulés dans le couloir en tenaille qui débouche à l'intérieur.



Dapour (Thabor) assiégée par les Égyptiens. — Bas-relief de Thèbes. D'après Perrot et Chipiez, *Hist...*, I, fig. 287

Est-il besoin de noter que le couronnement des remparts a partout disparu? On n'a même pas signalé, que je sache, de traces évidentes de chemins de ronde installés sur ces fortifications massives. Ce complément normal de la défense ne pouvait faire défaut et si l'on refusait aux ingénieurs du temps le talent nécessaire pour compléter leur œuvre par des rangées de créneaux et de meurtrières, resterait l'hypothèse facile — suggérée d'ailleurs par quelques représentations antiques de *migdols* cananéens — de hourds et de parapets en bois établis sur la crête des murs pour abriter les défenseurs. Rien n'autorise du reste à dénier aux constructeurs cananéens des connaissances techniques plus déve-

(1) *Mitth...DPV.*, 1904, p. 43 et fig. 9; une autre, signalée *ibid.*, 1905, p. 86 s.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

loppées. Les fouilles de Ta'annak ont même fourni un indice contraire, car Sellin décrit quelque part (1) de véritables meurtrières pratiquées au-dessus d'un soubassement de forteresse. Quoique d'époque relativement basse, puisque l'édifice est attribué au xe ou au ixe siècle, cet exemple permet d'inférer que le procédé était déjà en cours, et l'on peut espérer que la découverte de murailles archaïques conservées sur une hauteur plus grande que celles mises à jour par le passé en fera la preuve décisive.

2. *Les forteresses.*

Le complément normal d'une ligne de défense est l'installation de postes fortifiés aux points les moins solides du rempart, et la création de citadelles indépendantes. L'ingénieur épuise là tout ce qu'il possède de ressources pour augmenter la force de résistance et constituer à la cité un suprême refuge en cas d'attaque victorieuse d'un assiégeant contre les murailles. Des travaux de cette nature ne sont évidemment pas à attendre avec fréquence dans les strates de ruines des âges néolithiques. La butte de terre battue inventée pour la protection telle quelle des demeures, n'avait en général pas besoin de ce raffinement de défense contre des ennemis peu astucieux, armés de façon rudimentaire. C'est surtout quand de nouveaux et plus redoutables immigrants entreprendront de disputer le sol aux premiers possesseurs qu'il deviendra usuel de s'abriter, derrière de plus puissants et plus habiles retranchements, contre les coups de main vigoureux et fréquents.

Mais si les forteresses, au témoignage des fouilles actuelles, ne semblent surgir dans cet angle extrême de la Syrie méridionale qu'au temps où les Cananéens y pénètrent et s'y installent, entre le xxve et le xxe siècle avant notre ère, le principe n'en était sans doute pas inconnu aux populations antérieures. Ce qui permet de l'inférer, même en l'absence de tout indice fourni jusqu'ici par l'exploration récente, c'est le tableau fameux d'une citadelle asiatique, tracé vers 3600 avant notre ère pour décorer la tombe d'un officier égyptien au nom d'Anti, qui avait fait campagne aux confins méridionaux de la Syrie, pour un pharaon de la Ve dynastie. C'est en réalité « l'attaque de la ville des Sati » (2) que représente cette peinture,

(1) *Tell Ta'annek...*, p. 31 et fig. 27.

(2) A défaut de l'ouvrage de Flinders Petrie, *Deshasheh*, l'indication est empruntée au mémoire de Raymond Weill, *L'art de la fortification dans la haute antiquité égyptienne*, publié dans le *Journ. Asiatique*, IX, xiv, 1 et 2, janvier-avril 1900, p. 109 ss.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

découverte naguère par Flinders Petrie à Deshasheh; toutefois il paraît manifeste que la « ville » en question est à concevoir à la façon d'une petite acropole établie pour servir de repaire à ces *Satiou* auxquels Anti a dû donner la poursuite pour quelque méfait commis à la frontière de Pharaon. Elle « est figurée en plan, sous forme d'une enceinte oblongue arrondie aux deux extrémités »; à l'intérieur divers registres montrent les phases du siège : travaux de mine, défense d'une brèche, anxiété des habitants, tentative d'escalade contre la muraille, armée « sur tout son périmètre, de saillies en demi-cercle qui devaient donner un certain flanquement. Elles ne paraissent rien représenter d'analogue aux charpentes » figurées à Beni-Hassan comme l'unique protection des longues parois droites des murs de forteresses : « ce sont plutôt des tours en maçonnerie, à moitié engagées dans la muraille » (1).

Les fouilles de Tell el-Moutesellim ont mis à jour les plus anciens vestiges actuellement connus d'une forteresse palestinienne. M. Schumacher avait conjecturé, à quelques indices topographiques, l'existence d'une acropole à l'angle nord-est de la colline. C'est là en effet qu'au printemps de 1904, après avoir traversé les décombres de deux à quatre périodes successives, il découvrait, à la profondeur moyenne de cinq mètres, ce qu'il nomme en son rapport préliminaire « une grande installation fortifiée d'époque cananéenne ou préhistorique (2) ». Dès qu'il eut déblayé la moitié seulement de cette « puissante construction », il estima être en présence d'un palais fortifié — *Burgpalast*, — assimilable au *Ḫilâni* des inscriptions assyriennes, tel que Koldewey et Puchstein ont proposé de le reconstituer, d'après les découvertes de Sendjirli. Depuis les premiers travaux dans ce palais, en mars 1904, l'effort de la recherche y a été naturellement concentré et d'un jour à l'autre se sont multipliées les plus remarquables trouvailles. Ce qui pouvait sembler d'abord une hypothèse un peu hardie de l'heureux et savant directeur du chantier, est désormais la plus intéressante des réalités. Par malheur le public en est réduit encore aux informations nécessairement incomplètes d'un premier rapport (3), dont la plus essentielle lacune est celle d'un plan, aussi peu détaillé qu'il ait dû être à cette date. Depuis dix-huit mois, les moindres détails de ce plan, devenu à la fois plus développé, plus

(1) *Journ. As.*, *l. l.*, p. 110 s.

(2) « ... Eine grosse Burganlage aus kanaanitischer oder prähistorischer Zeit », *MuN.DPV.*, 1905, p. 3 s.

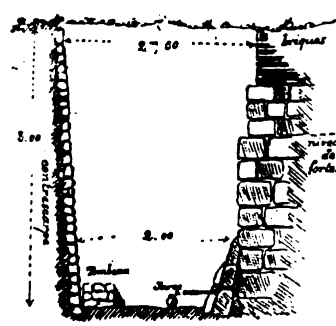
(3) Daté de juin 1904 et publié dans les *Mitth... DPVereins* de 1905. Rien de plus, si ce n'est quelques mots d'alléchantes annonces, n'a paru à cette date, 25 février 1906.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

précis et plus clair, s'étalent aux regards de ceux qui ont la bonne fortune de visiter les fouilles, où ils sont accueillis avec la plus parfaite obligeance par M. le Dr. Schumacher. On concevra pourtant que les indications résumées ici n'enregistrent que les informations rendues publiques.

Les murs de la citadelle sont en briques sèches formant un conglomérat plus ou moins appareillé par endroits et haussé sur un large soubassement de cailloux noyés dans un mortier de boue. La prédominance de l'appareillage *à épi* dans la structure de ce socle, les caractères des débris céramiques, ceux des multiples objets de silex ou de bronze découverts à ce niveau, ont fourni les meilleurs indices d'attribution chronologique. Schumacher pense devoir reporter l'origine du palais à la période de 2500 à 2000 avant notre ère.

Appuyée à l'orient sur le rempart de la ville, la forteresse se développe sur une longueur nord-sud de 31 mètres et une largeur est-ouest de 22 mètres. Sur le front occidental, face à la ville, on signale un fossé large de 2^{m},50 et profond de 2 à 3 mètres, dont les deux berges sont protégées par des glacis en maçonnerie. Sur la paroi orientale, du côté de la citadelle, le glacis, constituant comme un second et plus large socle à la muraille, est en quartiers de roche appareillés *à épi*. Vers la base, des dalles disposées obliquement consolident le mur et augmentent la difficulté de l'escalade.



Le talus peu accentué de la contrescarpe, sur la paroi occidentale du fossé, est revêtu d'un cailloutis et s'élève actuellement plus haut que le niveau de la forteresse. Une jarre contenant le squelette d'un très petit enfant a été trouvée au fond du fossé.

Une sépulture étrange, découverte au pied même de la muraille occidentale, atteste la barbare pratique d'un sacrifice de fondation. Dans un cadre de petites pierres gisait le squelette d'une fillette d'environ quinze ans. Elle avait été posée là, en travers sur une assise basse du fondement et enduite de terre battue, de telle sorte que son petit corps fût enfoui sous la base de la forteresse. Couchée sur le côté, face à l'ouest, la pauvrette est maintenant visible encore, avec son échine tordue pour prendre le contour brutal du bloc qui lui servit de lit funèbre, et le douloureux rictus de sa bouche aux dents merveilleusement intactes. Aucun objet de parure n'a été trouvé.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Deux autres tombes toutes voisines renfermaient des squelettes d'adultes, entourés d'un véritable mobilier funéraire portant l'empreinte d'une civilisation de l'âge du bronze, à dater du xv^e^ siècle à peu près, par les analogies relevées ailleurs. Schumacher voit là aussi deux sacrifices, mais postérieurs à la première érection du château; peut-être consacrèrent-ils quelque restauration un peu importante.

Trois pièces contiguës au mur occidental durent jadis servir de magasins : de belles jarres et autres grands vases en terre cuite les emplissaient encore. Vers le nord, au voisinage des magasins, dans une cour, ont été découvertes deux « fosses à offrandes » — *Opfergrube* — murées en pierres brutes et remplies d'ossements calcinés d'animaux. Tout à côté, deux plats, accompagnés chacun d'une menue soucoupe en poterie très archaïque modelée à la main, contenaient les restes comprimés de deux enfants nouveau-nés.

Un sanctuaire avec autel, fosse à offrandes, débris de sacrifices, *maṣṣebôth,* a été mis à jour en relation évidente avec la forteresse, à l'extérieur pourtant de sa muraille méridionale; il sera décrit en son lieu, mais sa situation par rapport à la citadelle valait d'être notée ici. Même remarque pour la curieuse et très antique chambre voûtée déblayée un peu au sud du lieu de culte à qui elle servit peut-être de cachette sacrée, à moins qu'elle n'ait été quelque sépulture princière aux âges les plus reculés de Megiddo.

Il importerait d'être documenté avec plus d'ampleur et de précision sur ce monument, dont le haut intérêt n'a pas besoin d'être mis en relief. Surtout le moindre croquis d'ensemble ou un tracé du plan sont vivement à désirer, en attendant qu'une étude approfondie fasse connaître dans le détail la structure et l'histoire de ce château fort.

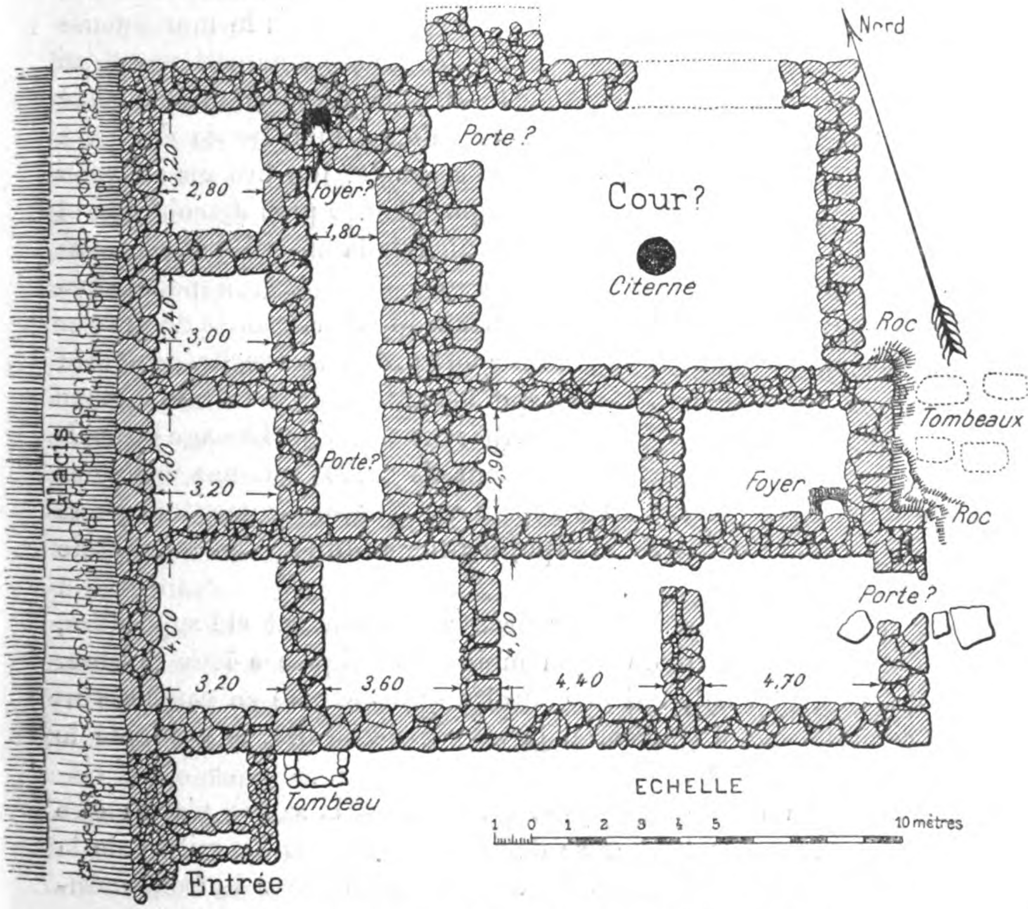
Quelques édifices assez complètement déblayés à Ta'annak vont nous permettre de suivre à travers les périodes plus modernes les transformations subies par l'architecture des forteresses en Canaan. Sellin leur a attribué des noms tirés de leur situation topographique, et les a ainsi classés : 1° fort occidental — *Westburg,* — érigé entre le xvi^e^ et le xv^e^ siècle et détruit peut-être vers 1300; 2° fort oriental, daté du x^e^ siècle; 3° fort septentrional, construit apparemment vers 800 av. J.-C.

Le fort occidental (1) s'appuyait à l'extrême bord du plateau, à peu près au milieu de sa longueur. Il couvre une aire presque carrée,

(1) Décrit dans *Tell Ta'annek...,* p. 43 ss.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

de 20 mètres de côté. Les murs ont encore sur le pourtour entier une hauteur sensiblement uniforme de 0^m,80 par rapport au niveau intérieur du monument; leur épaisseur égale sur tous les côtés est de 1^m,20, et l'appareil est un mélange de construction *cyclopéenne* et *polygonale* avec face extérieure plane. On y a employé des blocs de



TA'ANNAK. Fort occidental. — D'après SELLIN, *Tell Ta'annek...*, p. 43.

calcaire résistant (*mézy*) apportés de carrières assez distantes, au lieu de la roche friable (*nâry*) qui abonde au voisinage du Tell et a fourni presque toutes les autres pierres de construction. La muraille occidentale, naturellement la plus exposée, témoigne d'une sollicitude spéciale chez l'ingénieur qui en traça le plan. Il en a cherché le point d'appui immédiat sur le roc; mais en vue de prévenir un glissement sur la rampe abrupte, il lui a constitué une puissante base par la superposition de trois lits épais de solide blocage établi en gradins. C'est d'abord, à même le roc, une sorte de béton en galets

Digitized by Google
Original from
CORNELL UNIVERSITY

(*Geröllsteinen*), haut de $0^m,65$; la couche supérieure, en retrait de $0^m,10$, est de même nature et n'a que $0^m,35$ de haut; suit, avec un nouveau retrait de $0^m,10$, un blocage en plus gros cailloux sur une hauteur de $1^m,30$ et c'est enfin, après un dernier retrait de $0^m,10$, le fondement proprement dit de la muraille fait aussi de béton et surmonté de trois assises appareillées donnant une hauteur de $1^m,75$, y compris le béton. L'alignement n'a rien de rigide : le mur épouse les sinuosités de la crête qu'il couronne. L'habile empattement qui vient d'être décrit aurait eu sa défectuosité manifeste s'il eût été laissé à nu. Le vieil ingénieur cananéen s'est donné bien garde d'offrir à un assaillant de telles facilités pour l'escalade. Il a tiré un nouveau profit des gradins du soubassement pour donner plus de cohésion et de résistance au glacis qui couvrait le pied de la muraille et augmentait l'escarpement naturel de la colline. Ce glaçis, à pente très accentuée, est conçu lui-même avec beaucoup d'art : amas de gravier et de mortier formant contre le mur une première couche de $0^m,45$; lit de terre, épais de $0^m,15$, superposé à cette espèce de béton, pour fournir une attache au parement extérieur fait d'un blocage en cailloux et en mortier, avec une épaisseur de $0^m,40$; soit une épaisseur totale d'un mètre, s'ajoutant à l'épaisseur du soubassement maçonné pour défier toute tentative de sape, d'ailleurs difficile au sommet de cette rampe abrupte.

Sur les autres faces de telles précautions eussent été superflues, et l'ingénieur a pourvu de façon moins compliquée à leur défense. Pour le front oriental, qui demeurait le plus exposé en cas d'assaut de la citadelle par un ennemi déjà maître de la cité, il a adopté le tracé *à crémaillère* (1).

Au nord, un éperon massif et large, dont la saillie n'a pu être déterminée avec exactitude, se détache à peu près du milieu de la muraille, protégeant ainsi les deux parties. La défense du front méridional, qui n'a ni saillant, ni décrochement de ligne, était suffisamment assurée par le châtelet qui couvrait l'entrée, logée à l'angle

(1) Les professionnels donnent ce nom à un procédé de décrochements dans la ligne d'un mur, qui constitue des saillies plus ou moins prononcées permettant de poster sur la crête des défenseurs dont le tir transversal battra sur toute son étendue le pied du rempart et supprimera l'*angle mort*, où l'assiégeant est à l'abri quand il a franchi la zone battue par les projectiles lancés du sommet de la muraille, à plein jet, ou dans un tir plongeant qui cesse d'être effectif dans un rayon facile à déterminer à partir de la base du mur. Ceux qui pourraient prendre à ces détails trop techniques un intérêt quelconque trouveront par exemple dans Dieulafoy, *L'Acropole de Suse...*, p. 132, fig. 52 et 53 et surtout p. 226, fig. 122, des explications et des croquis très clairs, montrant les zones dangereuses et la zone abritée soit contre le tir, soit contre les lourdes masses précipitées du haut de la fortification.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

extérieur sud-ouest de la forteresse. Sellin a pu reconnaître au fond de la rampe du tertre une très antique voie venant d'ouest et grimpant directement à la citadelle (1). On peut regretter que la ruine apparemment trop complète du petit bâtiment avancé, désigné comme une « chambrette d'entrée » — *Torstübchen* —, ne laisse pas voir le dispositif de cette porte. Une autre entrée existait peut-être au nord, couverte par le bastion central; son indication paraît hypothétique sur le plan et la description (p. 47) la signale, ainsi qu'une troisième à l'orient, comme portes de communication avec la ville.

La disposition intérieure ne manque pas de symétrie. Les murs sont de même sorte qu'à l'extérieur et non moins épais, et on notera surtout à ce point de vue l'épaisseur énorme du mur central qui sépare la cour du corridor desservant les chambres de l'ouest. Les chambres du sud se commandaient apparemment l'une l'autre, car on n'observe aucun passage de service entre ces pièces (2). Les deux en bordure sur la cour pouvaient avoir chacune son entrée indépendante sur cette cour, mise aussi en communication avec le corridor occidental par une ouverture dans l'angle nord-ouest. Le sol est couvert partout d'un dallage et d'une sorte de béton, excepté dans la cour, au milieu de laquelle est creusée une citerne. Ce n'est pas ici le lieu de décrire les trouvailles faites dans ce monument que Sellin (p. 52) n'hésite pas à appeler un « palais royal cananéen ». Signalons pourtant, comme attestation nouvelle du sacrifice de fondation mentionné plus haut à Megiddo, la découverte d'une sépulture d'enfant immolé en un petit tombeau installé au pied du rempart méridional, à l'angle de la tour d'entrée.

Au même strate de décombres appartient l'édifice désigné à travers l'ouvrage de Sellin sous les vocables divers : « construction avec chambres souterraines » (p. 37), « forteresse d'Ištarwaššur » (p. 38), « monument cananéen » (p. 102). Mêmes matériaux, style analogue de structure puissante quoique très primitive. La fouille n'a pas été néanmoins assez complète pour qu'il y ait opportunité à décrire ce qu'elle a révélé du plan. Un simple croquis mettra sous les yeux les parties sauves, celles du moins qui sont actuellement connues. Le principal intérêt de cette autre forteresse — si forteresse il y a — est de fournir une donnée très précieuse de classement chronologique. Le savant explorateur de Taʿannak estimait, de par l'archéologie, que

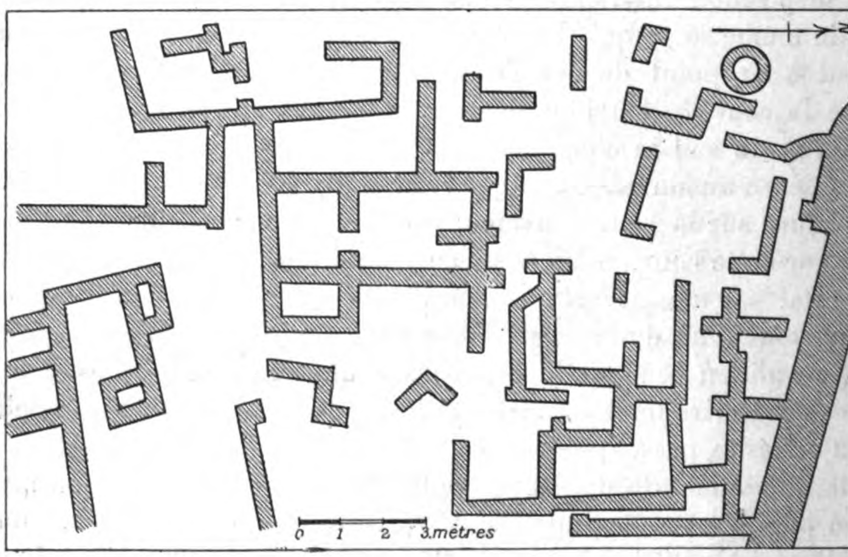
(1) *Tell Ta'annek...*, p. 49: l'indication n'est pas reportée dans le plan général.

(2) Les dimensions variables de ces chambres sont inscrites sur le plan. Je comprends mal la remarque de M. Sellin, *op. l.*, p. 47 : « Die Zimmer hatten durchschnittlich 2 *m*² Flächeninhalt ».

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

cet édifice, à peu près contemporain de la forteresse occidentale, était cependant moins ancien (*op. l.*, p. 53). Or il y a découvert une véritable petite bibliothèque de tablettes cunéiformes appartenant à la série de Tell el-Amarna, qui reportent par conséquent au xv^e siècle environ l'origine du monument (1).

Longtemps après que les Israélites eurent pris pied en Canaan, une forteresse nouvelle fut substituée à la citadelle antique de Ta'annak, ruinée au cours des luttes de la conquête. Sellin n'hésite pas à l'attribuer à l'époque florissante de la royauté salomonienne, ce que semble



bien autoriser la stratification des ruines en ce point du Tell et que confirment les trouvailles céramiques ou d'autres données archéologiques. Aussi lui saura-t-on beaucoup de gré d'avoir décrit avec un soin particulier ce monument important pour l'histoire des constructions palestiniennes, malgré sa ruine lamentable (2).

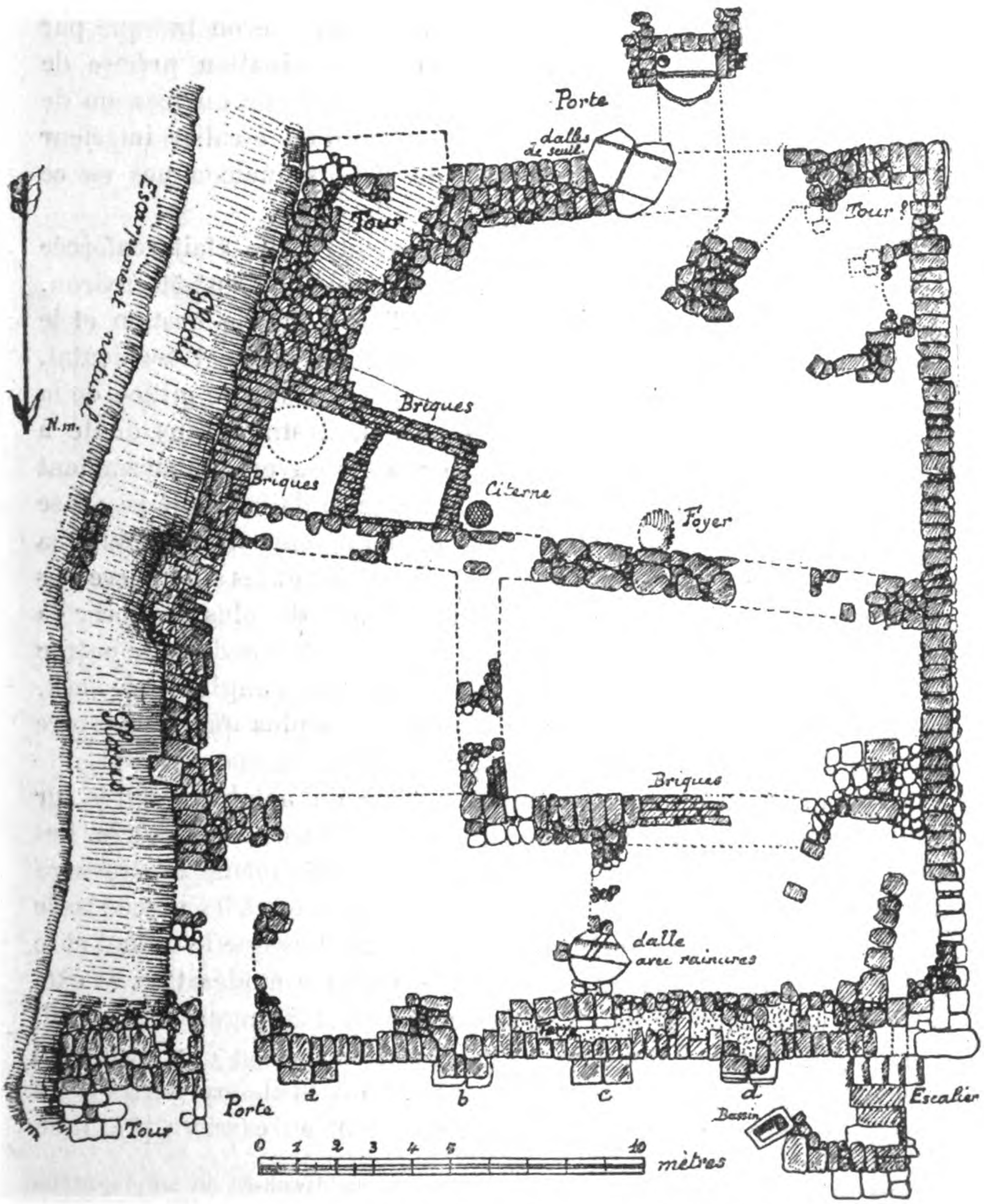
C'est un polygone dont les deux plus grands côtés, est et nord, mesurent 23^m,80 et 23 mètres et se recoupent à angle droit. Le front orien-

(1) Au lieu d'une forteresse proprement dite, dont les détails connus n'évoquent guère l'idée, il serait préférable d'y voir quelque sanctuaire, plus ou moins fortifié peut-être, à la façon du temple d'El-Berith à Sichem, Jug. **9** 46 ss. Le dispositif des chambres souterraines de Ta'annak, non sans analogie avec la צריח de Sichem (cf. Lagrange, *Jug.*, *in loc.*), autorise à tout le moins le rapprochement. Nous y reviendrons en traitant du lieu de culte. Rien d'étrange au surplus à ce que le prince Ištarwaššur ait pu déposer ses archives dans un temple au lieu de les conserver dans son palais. M. Sellin paraît aussi enclin à cette même interprétation du monument, dans son récent ouvrage *Eine Nachlese auf dem Tell Ta'annek...*, p. 10 s., 32 ss.

(2) M. Sellin comparerait cet édifice à *Beth Millo* de I Rois **9** 24, et II Rois **12** 21 (*Tell Ta'annek...*, p. 30; cf. pour la date p. 102 s.; c'est le fort oriental.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

tal est brisé presque exactement à son milieu pour s'adapter à une inflexion de la crête du Tell; il rejoint le mur méridional sous un angle très ouvert, car ce dernier côté n'est pas parallèle au mur nord



et marche à la rencontre du mur oriental avec une déviation prononcée en sud-ouest. Des tours quadrangulaires, de projection diverse, renforçaient tous les angles. La moins ruinée est celle du nord-est, dont la saillie est de 3 mètres, la largeur de 4 mètres, et qui paraît

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

avoir été massive sur toute la hauteur conservée de sa base. Il en est de même du redan qui couvre le fléchissement de la muraille orientale. Les deux tours du sud empiétaient sur l'aire de la forteresse; mais tandis que celle du sud-ouest se range à l'alignement exact des murailles, la tour opposée projetait au sud un éperon indiqué par quelques arasements insuffisants pour la détermination précise de cette saillie. De la tour nord-ouest il subsiste à peine un tronçon de la paroi septentrionale et quelques marches d'un escalier intérieur attestant l'existence de casemates ou de réduits quelconques en ce bastion.

Entre les tours d'angle la courtine septentrionale était renforcée par quatre pilastres, larges de $1^m,50$, avec une saillie de $0^m,50$ environ. Un autre pilastre plus petit s'intercale à l'est entre le bastion et le redan central. Aucun flanquement ne protège le front occidental, tourné vers la ville, alors qu'on remarque au sud, vers le milieu de la paroi, les ruines d'une avancée très hardie, destinée sans doute à loger et à défendre la porte, car Sellin y a découvert, apparemment en place, un assez large débris du seuil, lourde dalle de pierre où se voit encore la cavité profonde dans laquelle tournait un gond, la saillie préparée pour le battement des vantaux et les sillons creusés par leur frottement prolongé. Il faut une fois de plus déplorer la dévastation qui a rendu impossible la restitution totale de cette entrée fortifiée. On en signale une autre tout à fait dans l'angle nord-ouest, masquée par la grande tour; rien n'en subsiste plus que l'ouverture extérieure et peut-être un long couloir parallèle au mur oriental.

La construction en calcaire mou marque un notable progrès sur celles des âges antérieurs pour ce qui est du travail de la pierre. Les blocs sont équarris vaille que vaille; on connaît même le dressage plus fini des faces destinées à demeurer apparentes et les procédés de taille et d'appareillage quelque peu décoratifs, tels que le refend et le bossage, employés néanmoins avec une extrême modération et exécutés de façon rudimentaire. A noter surtout l'étrangeté du refend, pratiqué en général sur l'arête supérieure de l'assise et n'encadrant que par une rare exception le bloc entier, dont le champ garde toute la rugosité que lui a faite le hasard du débit en carrière (1). Il en

(1) La description ni les graphiques ne nous renseignent pas davantage sur les proportions de ce bossage. On signale pour le refend une largeur de $0^m,05$ à $0^m,20$ (*op. l.*, p. 24) et une profondeur de $0^m,03$ (*coupe*, dans la fig. 17, *l. l.*), mais sans préciser autrement son exécution. L'emploi d'un outil large de $0^m,02$, apparemment un large ciseau ou une petite *boucharde*, est signalé dans la taille de quelques pierres. Cf. un outil différent mais insuffisamment décrit à Lâchis, Bliss, *A Mound...*, p. 92. Tels qu'on les constate ici, refend et bossage sont à noter au point de vue de la question encore si obscure d'origine et d'emploi de ces procédés.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

résulte qu'en dépit du réglage intentionnel des assises, le jointoyage demeure très imparfait. Les trop grands interstices ont été bouchés avec des moellons et de petits cailloux : le mortier à la chaux suffit au reste. En dehors des pilastres septentrionaux, où l'on constate un soin manifeste, le constructeur ne paraît pas avoir eu souci des faux joints et d'autres négligences de maçonnerie, autant qu'on en puisse juger par la documentation graphique fournie par M. Sellin. La hauteur courante des assises conservées oscille entre $0^m,45$ et $0^m,55$. Les blocs, à peu près toujours de forme allongée plutôt que cubique, sont invariablement appareillés par leur moindre face, à part quelques pierres d'angle. Cette particularité a sa raison d'être en ce fait que les murs semblent avoir consisté partout en un double parement avec remplissage intérieur de pierraille ou de pisé; les boutisses (1) plus ou moins longues, $0^m,90$ en moyenne, donnaient à cette masse une liaison des plus opportunes.

Les assises se superposent avec un *fruit* de cinq à dix centimètres et quelques pierres d'angle ont une longueur de $1^m,80$ à 2 mètres. Les murs de briques observés sur une certaine étendue dans le front oriental et à l'intérieur de la forteresse, représentent les rares parties sauves d'édifices antérieurs qui émergeaient de l'épais lit de cendre et de débris calcinés et furent utilisés par les nouveaux constructeurs; on ne voit pas que la brique ait été autrement mise en œuvre dans cet édifice.

Rien à saisir de son aménagement intérieur, sinon que la symétrie devait y faire défaut, si nous ne sommes trompés par les arasements de murailles enregistrés par le plan.

Une tour isolée se détachait en avant-poste hardi, à quelque cinquante mètres au nord du château, sur une petite plate-forme en saillie sur l'escarpement de la colline. Ses murailles au bossage farouche ont donné à Sellin l'impression de « la plus puissante construction sur tout le Tell (2) ». Mesurée au-dessus du soubassement, que coupe au milieu de sa hauteur un gradin assez accentué, elle forme un quadrilatère de $9^m,55 \times 7^m,15$. Pour asseoir la première assise du côté méridional, on a entaillé le rocher. La déclivité du coteau est rachetée au nord par le socle qu'on vient de dire et proportionnellement sur les côtés est et ouest; une maçonnerie de blocage constitue un noyau compact en tout le socle. Les blocs ont pour la plupart $0^m,90$ de longueur, quelques-uns jusqu'à $1^m,70$; pour le

(1) Nom technique des blocs appareillés par un de *leurs bouts*, la longueur étant engagée dans le mur.

(2) *Op. l.*, p. 31. *Ibid.* description et deux vues photographiques des murs.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

reste ce sont exactement les mêmes procédés de taille et d'appareillage que dans l'édifice étudié tout à l'heure. Les seules particularités à mentionner encore sont l'avant-mur du fortin — relié probablement aussi par des murs à la ligne générale du rempart de la ville (1), — et les « meurtrières » du front septentrional : cinq blocs hauts de 0^{m},80 dressés à un mètre d'intervalle les uns des autres sur la dernière assise du soubassement. Ainsi que l'a très bien reconnu Sellin, le rôle de ces petits pilastres ne peut avoir été que d'abriter le tir de défenseurs postés en ce réduit pour mieux protéger le pied de la tour (2).



TA'ANNAK. Meurtrières. — D'après SELLIN, *Tell Ta'an...*, p. 31, fig. 27.

Aux similitudes de structure, déjà mentionnées, s'ajoutent les indications de la couche des ruines et des menus objets découverts dans le déblaiement, pour faire attribuer la tour à la même période que le château, c'est-à-dire au x^{e} siècle environ.

La plus récente forteresse de Ta'annak fut érigée vers le VIII^{e} siècle à la pointe septentrionale du plateau. Tout ce que les fouilles en ont fait connaître est qu'elle devait couvrir une aire de 240 mètres carrés et que sa construction était bien inférieure. Les murs, épais de 0,70^{m}, sont faits de moellons bruts ou de

(1) M. Sellin est d'avis (*op. l.*, p. 96) qu'à l'exception de la cité primitive et de son mur cyclopéen, Ta'annak n'avait pas de rempart et aucune autre défense que les forteresses successives de l'ouest et du nord-est. Les fouilles paraissent avoir été trop peu complètes à ce point de vue pour permettre une telle assertion. Il est douteux que Ta'annak murée à l'origine, soit devenue en se développant une ville ouverte, défendue seulement par une citadelle. L'exception serait unique, car si à T. Zakariyâ on n'avait pas d'abord signalé de rempart contemporain de l'acropole, une constatation récente a comblé cette lacune, *Q. St.*, 1903, p. 117.

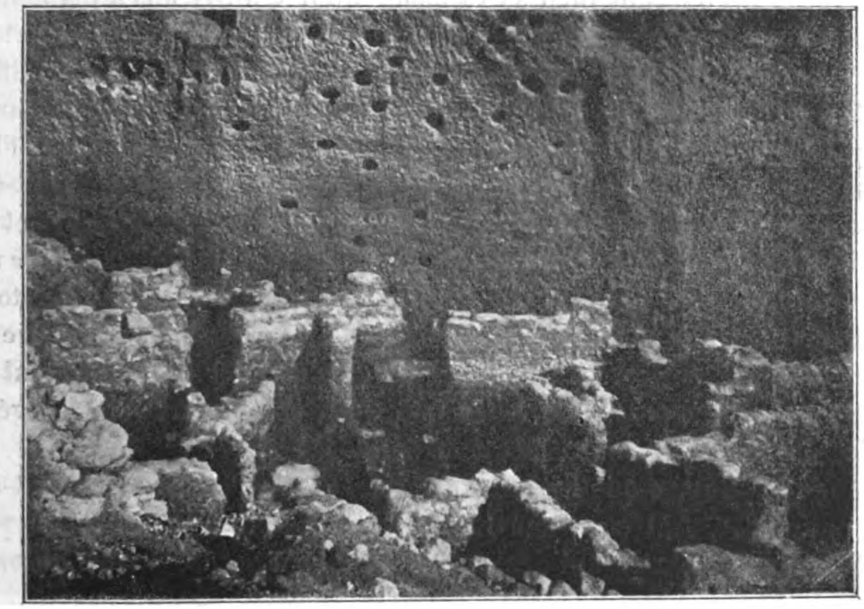
(2) Par contre on ne voit pas la raison de citer à ce propos II Paral. **26** 15 et Soph. **1** 16 (*op. l.*, p. 31). Il y est parlé de machines de jet montées sur le haut des tours, ou d'assaut contre des villes fortes et d'orgueilleuses tours, ce qui n'a rien à faire avec nos « meurtrières — *Schiessscharten* — de l'art le plus primitif ».

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

blocs à peine épannelés disposés en assises nécessairement peu symétriques égalisées avec des pierrailles. En quelques piliers d'angle on signale des pierres de plus forte dimension et de taille plus soignée; nulle trace de mortier. On a l'impression d'une œuvre hâtive à une époque de trouble ou de décadence.

3. *Les maisons et autres édifices privés.*

A l'intérieur du rempart et sous l'abri de la forteresse, les maisons s'entassaient à peu près invariablement en un désordre inextricable.



GÉZER. Un coin de la ville cananéenne du XVIe siècle environ av. J.-C. — Phot. autorisée par M. Macalister.

Toujours de proportions minuscules, elles donnent beaucoup mieux l'impression de réduits à emmagasiner des provisions que celle d'habitations confortables. Même dans les villes où l'enceinte est en pierres appareillées, les demeures privées sont négligemment construites en briques sèches ou cuites, avec soubassement en pierres, ou en mauvais blocage, cailloux ou éclats de roche noyés dans un mortier de boue, sans aucune trace de taille même sommaire.....

* * *

Au bout de cette aride enquête, nous voilà loin du mégalithisme gigantesque érigé en critère d'antiquité architecturale; loin aussi des

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

structures puissantes, au merveilleux appareil, les seules à concevoir, estimait-on, parmi les splendeurs de la royauté salomonienne; loin enfin des spéculations sur la « chaux hébraïque », et autres fantaisies à l'avenant. Et ce serait un premier et très heureux bénéfice de l'exploration contemporaine, si elle avait pour jamais fait justice de ces principes de contrebande, qui compromettent parfois encore l'archéologie palestinienne.

Plus précieuse, à coup sûr, que cette donnée presque négative, est l'information déjà très développée, malgré ses incontestables lacunes, obtenue sur la physionomie des antiques agglomérations cananéennes. Si l'on veut bien se rappeler qu'il y a dix ans à peine nous étions aussi peu renseignés que possible sur les constructions contemporaines de la royauté juive, ignorant absolument tout des édifices antérieurs, on estimera qu'un progrès sérieux a été réalisé par la munificence des Sociétés qui prirent l'initiative des fouilles et l'habileté courageuse des savants qui les dirigèrent (1). Il serait peut-être dès aujourd'hui possible, en serrant de plus près les dates et en insistant davantage sur des particularités techniques, d'esquisser une histoire des origines et du développement de cette architecture, toute primitive qu'elle soit. Les recherches en cours peuvent rendre de jour en jour l'entreprise plus facile et plus sûre; elle doit en tout cas ressortir à un homme *du bâtiment*. Quelques remarques très générales ont seules ici leur place à ce sujet.

Aussi longtemps que les buttes de terre foulée, couronnées peut-être de palissades, ont constitué tout l'effort humain en Palestine pour protéger l'agglomération des cavernes naturelles, des huttes de bran-

(1) On s'en convaincra, en ouvrant le t. IV, « Judée », de l'*Histoire de l'art* de Perrot et Chipiez, ou les manuels courants d'archéologie biblique, aux chapitres « architecture civile » et « forteresses ». Les constructions contemporaines de David et de Salomon sont décrites *théoriquement* à coups de citations bibliques groupées et interprétées au petit bonheur. Pour les époques précédentes, c'est l'obscurité dense où chacun discerne selon son inspiration quelques vagues traits généraux. C'est ainsi que M. Schick, *ZDPV.*, XVI, p. 241, attribue aux Cananéens une civilisation déjà fort en progrès — sur les troglodytes primitifs de Jérusalem! — sans la préciser autrement; tandis que Benzinger, *Hebr. Arch.*, p. 231 s., ne voit le début d'une véritable culture que dans l'influence phénicienne. Le *manuel* date de 1894; Flinders Petrie avait pourtant écrit, juste à l'inverse, dès 1891 après ses travaux à Lâchis : « The invasion of the nomad horde of Israelites on the high civilization of the Amorite kings must have seemed a crushing blow to all culture » (*Tell el Hesy*..., p. 17), et il caractérisait âprement de « terribly barbaric age » cette époque de la conquête de Canaan où il croyait voir sombrer la civilisation « Amorite ». Autre note : « La société, encore presque barbare, où les Juifs se sont fait leur place par la conquête, ne connaissait pas cet art de l'ingénieur militaire qui, dès cette époque, était déjà si avancé en Égypte... » (Perrot et Chipiez, *op. l.*, p. 396). On verra mieux encore plus loin ce que vaut aujourd'hui ce verdict.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

chages ou des gourbis en argile et en bois, qui servaient d'habitations, il serait oiseux de chercher au dehors les influences qui ont produit cet art. Le même instinct, sur tous les points du globe, a guidé l'homme en ces premiers travaux pour son abri ou sa défense. Il a pu être partout non moins indépendant en son inspiration, quand il a commencé de régulariser à coups de hache de silex les parois brutes et friables de sa caverne, ou de dégrossir avec une masse en pierre les moellons qu'il empilait pour consolider sa hutte.

Une fois les métaux connus et mis en œuvre, quand cet outillage perfectionné a été appliqué à l'exécution de plus grands travaux, création de remparts proprement dits, érection de forteresses ou de demeures seigneuriales, il y a lieu au contraire d'examiner la quantité possible d'apport étranger en ce progrès. La question se pose en Canaan peut-être dès le xxx^e siècle avant notre ère — la forteresse asiatique peinte dans le tombeau d'Anti, le mur intérieur de Gézer, — à tout le moins vers le xxv^e siècle.

A cette date, le mur intérieur de Gézer, le rempart de Megiddo probablement aussi, sont de réels travaux d'ingénieurs, qui ne pouvaient s'improviser de toutes pièces en un premier essai. Du moins l'improvisation eût-elle dû aboutir à des résultats moins différents, puisqu'elle se serait produite chez le même peuple et dans des conditions matérielles très peu divergentes, les environs de Gézer et ceux de Megiddo offrant sensiblement les mêmes ressources en terre argileuse propre au moulage et en roches calcaires; or l'ingénieur de Gézer a construit en maçonnerie ou en briques avec socle et parement de pierre l'ouvrage que son collègue de Megiddo faisait exécuter en briques sèches avec socle de pierre et glacis en argile.

Puisque nous ne sommes pas encore à l'époque de la migration cananéenne et que ce recoin méridional de Syrie, très voisin de l'Égypte, est fort éloigné au contraire des centres de culture babylonienne, il paraîtrait obvie de rattacher à l'art égyptien, florissant de vieille date, les origines de cette architecture militaire en Palestine. L'hypothèse était trop naturelle pour n'avoir pas été mainte fois émise et patronnée par de sérieuses autorités. M. Macalister, par exemple, s'est posé la question d'emploi de la brique à Gézer, puisqu'elle n'y est pas l'élément normal de construction; il ne voit d'autre solution que d'attribuer les parties de rempart où elle intervient à des restaurations exécutées par des conquérants étrangers, chez qui l'usage de la brique était familier. Il écrit : « La seule race remplissant cette condition qui ait laissé trace dans les ruines à cette époque si lointaine

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

est l'Égypte (1) »; et donc ne serait-il pas éloigné d'admettre une occupation égyptienne de Gézer bien antérieure à la conquête de Thoutmès III dont l'histoire écrite nous a gardé le souvenir. Il ne s'est pas d'ailleurs écoulé de bien longues années depuis que M. Maspero disait : « Les rares édifices hébreux dont il nous reste quelques débris nous montrent le système de construction et de décor usité en Égypte (2) »; et il se référait aux monuments de Tell el-Ḥésy. Ce qui était bien justifié pour tel débris d'architecture relativement moderne, comme certain montant de porte à corniche égyptisante découvert par Petrie à Lâchis, ne l'est apparemment plus s'il s'agit des remparts archaïques, même à Lâchis. L'emploi exclusif ou prépondérant de la brique, pas plus que celui de n'importe quels matériaux, ne saurait être, on le conçoit assez, une base suffisante d'attribution archéologique. Les hésitations, parfois le scepticisme, de praticiens très qualifiés en matière de classement par le diagnostic de la maçonnerie, taille et module des matériaux, ou procédés d'appareillage, ne peuvent qu'inspirer la réserve la plus prudente quand tout autre indice fait défaut (3). Peut-être estimera-t-on que pour des constructions de briques l'examen attentif des modules est de nature à éclairer quelque peu. L'expérience a prouvé que cet espoir serait trompeur; il y a tout lieu d'en croire au verdict compétent de Flinders Petrie, fondé sur de persévérantes observations à Lâchis : « il semble donc qu'il n'y ait pas grand'chose à déduire du format des briques et qu'il n'y eut jamais là, comme c'était le fait en Égypte, un module déterminé pour une période (4) ». Il trouvait même que les briques sèches, plutôt épaisses en proportion de la longueur, relevaient pour autant d'un type plus babylonien qu'égyptien (5).

(1) *Quart. St.*, 1905, p. 29; cf. *RB.*, 1905, p. 269. M. Macalister n'a d'ailleurs laissé passer aucune occasion de relever les multiples et profondes influences égyptiennes à Gézer, en les opposant à l'absence de tout élément babylonien. A Lâchis on a établi un rapprochement analogue; voy. Bliss, *A Mound...*, p. 126.

(2) *Histoire...*, II, 746 s., écrit en 1897.

(3) Cf. les remarques si sages et si autorisées de M. l'architecte A. Dickie à propos des constructions de Jérusalem antique, *Excavations at Jerusalem...*, p. 282 s.

(4) Fl. Petrie, *Tell el Hesy...*, p. 35. Je ne vois pas que Perrot et Chipiez, *Hist.*, I, *L'Égypte*, ni Maspero, *L'archéol. ég.*, aient signalé cette loi du module de la brique. R. Weill, *Journ as.*, janv. 1900, p. 94, y voit au contraire, pour le classement archéologique, « l'indice précieux entre tous, parce qu'il est le plus permanent... le module... diminue au fur et à mesure que les monuments sont moins anciens »; cf. *ibid.*, p. 98 et 142, où Weill oppose les briques du rempart d'el-Kab (V[e] dynastie) « absolument énormes, ce qui est un signe de grande ancienneté », à celles de Saïs (XVIII[e] dyn.?) presque de mêmes dimensions que « notre brique cuite d'usage courant, qui mesure 22, 11 et 5,5 centimètres ». Maspero, *L'arch. ég.*, p. 8, signale comme modules moyens maximum et minimum, $0^m,38 \times 0^m,18 \times 0^m,14$ et $0^m,22 \times 0^m,11 \times 0^m,14$.

(5) Petrie, *op. l.*, p. 21. La brique babylonienne archaïque est en effet décrite dans les

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Sans hasarder d'opinion en un problème si spécial à dirimer entre experts, ne pourrait-on observer, d'un point de vue beaucoup plus général, que la même empreinte babylonienne marque toute l'architecture de Canaan? Ce n'est pas au seul module de la brique, c'est à l'ensemble de la structure, plus encore au tracé des plans et aux formes des élévations, qu'il faut demander la preuve d'une assertion dont on ne manquera pas de s'étonner. L'installation intérieure des villes n'est pas suffisamment précisée pour qu'il y ait grand profit à attendre d'un rapprochement détaillé. Avec les travaux de défense il n'en va plus de même. Si l'analyse essayée plus haut est venue à bout de se faire objective et claire, le lecteur se représente les plus anciens remparts et les premières forteresses en pays cananéen, caractérisés à peu près ainsi :

1° Épaisseur variable des murs suivant les matériaux employés et proportionnée au degré de défense naturelle du site; mais toujours assez considérable pour résister avec avantage à la sape et permettre l'installation de chemins de ronde et d'autres organes de défense sur la crête.

2° Usage constant d'un socle de pierre dans les murs de briques; création de solides glacis à la base du rempart, ou construction par retraits d'une assise à l'autre, maintenant verticales toutes les sections de la paroi munie de ce large empattement.

3° Principe du flanquement par le tracé, ou par des éperons à plan rectangulaire, assez saillants et assez multipliés pour que les défenseurs puissent couvrir sur toute son étendue la base de la muraille.

Par ce triple caractère, d'une vérification facile sur de simples

manuels comme une tablette carrée, sorte de bloc factice auquel on donnait « le plus gros volume possible » (Perrot et Chipiez, *Hist.*, t. II, p. 115). D'après Babelon, *Archéol. orient.*, p. 12, elle aurait eu « en général de 20 à 30 centimètres de côté sur 10 d'épaisseur ». Perrot et Chipiez disent au contraire : « ... de 39 à 40 centimètres de côté et de 5 à 10 centimètres d'épaisseur » (*l. l.*). Ces données générales semblent trop imprécises, car on relève dans les comptes rendus de fouilles des modules qui échappent à ces cadres. A Tello, par exemple, on a des briques sèches de $0^m,20 \times 0^m,20 \times 0^m,10$; des briques cuites de $0^m,30 \times 0^m,30$ et dans un cas des briques cuites de $0^m,50 \times 0^m,50$ (de Sarzec, *Découvertes en Chaldée*, p. 13 s. et p. 57). A Nippur, d'après Hilprecht, *Explorations...*, p. 542, les modules « pré-sargoniques », antérieurs à 3700 av. J.-C., vont de $0^m,223 \times 0^m,130 \times 0^m,057$, à $0^m,305 \times 0^m,197 \times 0^m,047$. Les amateurs trouveront des informations plus développées dans le mémoire de E. J. Banks, *The evolution of the babylonian brick*, dans le *Biblical World*, sept. 1904, p. 218 ss. — description et reproduction de 43 types de briques d'après les fouilles récentes de la mission américaine à *Bismya* (Babylonie) — et dans le chapitre de M. de Morgan sur les *Constructions élamites* (*Mémoires de la Délégation en Perse*, t. I, 196 ss.), fournissant une douzaine d'exemples datés avec précision par les inscriptions royales qu'ils portent; module minimum : $0^m,17 \times 0^m,17 \times 0^m,10$ (Choutrouk-Nakhounta), mod. maximum : $0^m,378 \times 0^m,378 \times 0^m,096$ (Chouchou-Char-Ilani).

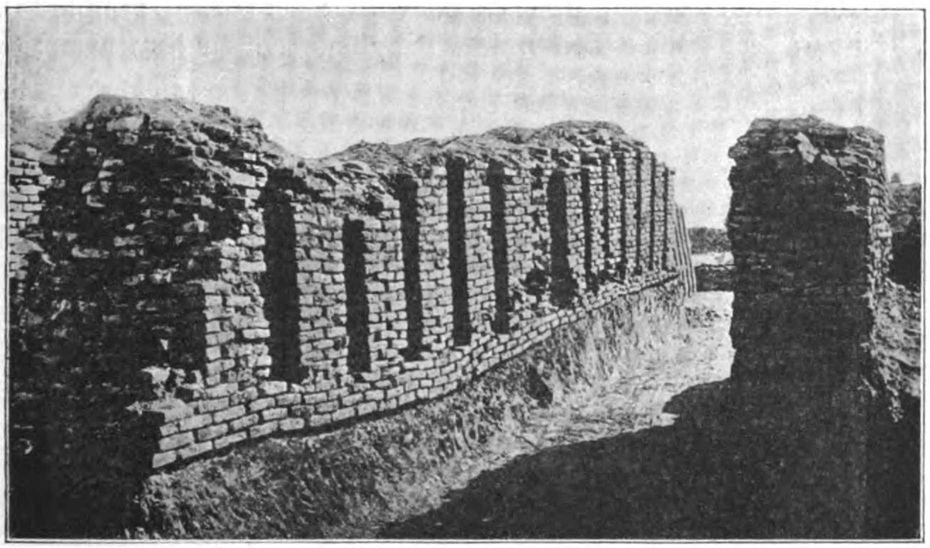
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

croquis, les ouvrages fortifiés de Canaan se distinguent dès l'abord de toute l'architecture militaire de l'Égypte aux périodes contemporaines. Il y a pour en faire juger beaucoup mieux que de plus ou moins correctes dissertations, la comparaison facile à établir entre les monuments, par les débris que le temps et les hommes n'ont pas encore fait disparaître. On les trouvera groupés, décrits et expliqués dans nombre d'excellents ouvrages, techniques à des points de vue différents. A l'examen des graphiques on saisira la divergence profonde que présentent avec les ouvrages palestiniens ces murailles massives, talutées pour l'ordinaire sur toute la hauteur, à tout le moins jusqu'au milieu, qui s'allongent nues, sans autre défense qu'un maigre parapet muni d'une rangée de merlons, ou une corniche permettant l'adaptation de quelques charpentes en porte-à-faux pour établir des défenseurs. Les conclusions techniques du lieutenant de génie R. Weill sont en ce sens d'une rigidité remarquable. Il estime qu'antérieurement à la XII[e] dynastie « les Asiatiques possédaient une science de fortification bien supérieure à celle que révèlent les types égyptiens de la même époque » (*op. l.*, p. 82). Les ingénieurs pharaoniques connaissaient ces forteresses syriennes, mais ils s'obstinèrent, pour divers motifs, à n'en pas imiter la disposition; et si, au début de la XII[e] dynastie, vers le XXVIII[e] ou le XXV[e] siècle, ils essayèrent d'utiliser le principe asiatique du flanquement latéral, ces timides essais ne réalisèrent jamais le perfectionnement depuis longtemps acquis en Syrie.

Or, si les ingénieurs de Syrie se montrent dès l'origine en possession de principes plus savants, c'est qu'ils avaient été précédés en cette voie par les ingénieurs de Chaldée et de Babylonie. A Tello, à Mougheir, à Ouarka, on bâtissait aussi en briques liées par des assemblages de madriers ou des claies de roseaux. Mais la pierre faisant défaut, on consolidait les faces extérieures au moyen de parements de briques solidifiées par un pétrissage plus fin et une cuisson soigneuse. Toute la construction était haussée sur un massif en briques crues ou en terre pilée, d'élévation variable, avec faces verticales ou rampes inclinées; ce n'était là toutefois qu'un élément préalable, bien distinct des murailles dont il abritait mieux la base contre l'humidité et contre la sape. Des enduits d'argile ou de chaux assuraient aux parois une imperméabilité telle quelle. La muraille elle-même s'élevait à peu près toujours verticale, quitte à se rétrécir par gradins étagés à intervalles proportionnés à l'épaisseur initiale du mur et à la force de résistance qu'on voulait obtenir. Plus tard, en Assyrie, se retrouvent des principes identiques de structure; mais les architectes

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

y disposent de carrières de pierre d'où ils font extraire les blocs destinés aux parements que leurs collègues élamites et babyloniens étaient réduits à exécuter en briques. Plus saisissantes encore que ces analogies dans le choix et l'agencement des matériaux sont les analogies de plan dans les ouvrages de défense chaldéo-babyloniens. Le tracé *à crémaillère* pour une enceinte de forteresse ou de ville appa-



Construction archaïque de Tello. — D'après DE SARZEC, *Découverte en Chaldée*, pl. 53 bis, 2.

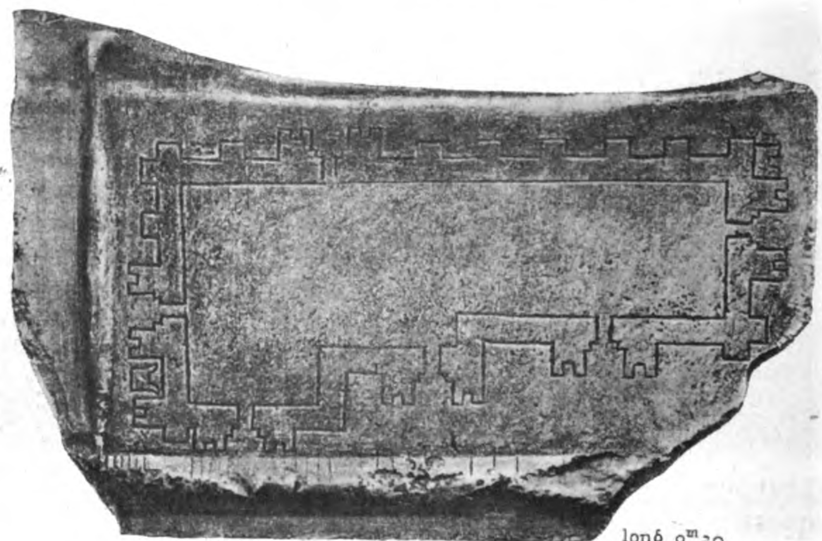
raît, très perfectionné déjà, sur la fameuse tablette de Goudéa (1) et il n'est à peu près aucun pan de mur mis à jour dans le déblaiement d'un palais ou d'un rempart, qui n'offre les saillies — contreforts, redans ou bastions — constatées en Canaan et déclarées par les techniciens de conception plus pratique et plus savante que les parois nues et droites ou les imparfaites tentatives de flanquement dans les forteresses égyptiennes de l'ancien et du moyen Empire (2).

(1) Dépourvu des tours figurées en projection, ce rectangle écorné est précisément le signe idéographique usité dans les plus anciens textes babyloniens connus, pour signifier *Uru*, « la ville ». Cf. le plan analogue d'un château fort assyrien tracé sur les portes de bronze de Balawat (PERROT et CHIPIEZ, *Hist.*, II, p. 341, fig. 154). Il ne semble pas que l'Égypte ait offert quelque document technique de même nature, en dehors des deux plans d'hypogées signalés dans la *Revue archéol.*, 1898, I, 235 ss. On est toutefois suffisamment documenté à ce sujet par les ruines.

(2) On invoquera peut-être à l'encontre les célèbres forteresses nubiennes de *Semneh*, de *Koummeh* et de *Koubân*, érigées par Ousirtasen III ou les princes suivants de la XII[e] dynastie, et qui représentent les meilleurs ouvrages égyptiens. L'examen technique par des ingénieurs établira, pour qui peut vouloir être renseigné là-dessus, leur infériorité notoire. Cf.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Les ouvrages spéciaux fourniront à satiété la documentation pour un strict et indispensable contrôle de ces indications sommaires. Antiques bas-reliefs, descriptions d'auteurs classiques, ruines exhumées de nos jours, donneront à qui peut y prendre intérêt l'image concrète de cette architecture militaire dans les très vieux empires chaldéen, babylonien, élamite. A côté de divergences justifiées d'emblée par les conditions spéciale du sol, de la race et du temps, les similitudes éclatent trop intimes et trop précises pour qu'il soit permis, semble-t-il, d'hésiter à reconnaître l'empreinte babylonienne sur les travaux de



Plan chaldéen sur la tablette de Goudéa. — D'après DE SARZEC-HEUZEY, *Découvertes...*, pl. 15, 1.

défense exécutés dès le xxv^e siècle avant notre ère dans les cités palestiniennes, jusqu'aux portes de l'Égypte (1). A quoi du reste ne s'oppose

WEILL, *Journ. as.*, mars 1900, p. 218 ss.; DIEULAFOY, *L'Acropole de Suse...*, p. 167 ss. Un autre exemple célèbre est celui du *magadilou*, dit aussi le « Pavillon royal » de Ramsès III, à *Médinet-Habou*. Depuis Mariette, on s'accorde à n'y voir qu'une fantaisie grandiose du conquérant, imitant, pour perpétuer le souvenir de ses victoires, à l'entrée de son temple et de sa chapelle funéraire, un de ces redoutables migdols asiatiques bâtis en manière de porte fortifiée et devenus par la suite le type probable des palais royaux en Syrie. A ce point de vue le monument de Médinet-Habou est d'un très grand intérêt et se place à côté de divers édifices découverts par MM. Puchstein et Koldewey à Sendjirli et interprétés par eux comme équivalant au *bît hillâni* des Assyriens (cf. FRIEDRICH, *Beitr. zur Assyr.*, IV ss.). Mais on souscrira difficilement aujourd'hui à la conclusion de MM. Perrot et Chipiez, au terme de leur étude sur cet édifice et sur les forteresses nubiennes : « ... Nous serons... en droit de dire que c'est l'Égypte qui nous offre, avec les premiers temples, les plus anciens monuments de l'architecture militaire » (*Hist.*, I, 302).

(1) De plus minimes détails de structure pourraient être relevés, qui accentueraient les rapports entre les édifices des deux pays. Voici seulement deux exemples en ce sens : 1° em-

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

en rien la constatation faite en tel ou tel chantier de fouilles, à Gézer surtout, de relations évidentes avec l'Égypte, impliquées par mille détails relevant de la vie courante, alors que rien n'a pu être indiqué comme un objet de l'industrie babylonienne. On aura garde en effet de conclure du rapprochement établi à une conquête récente, ou à une domination directe et effective de Babylone sur Canaan à cette période du XXVe au XVIIIe siècle qui comprend les premiers développements intéressants de la fortification syrienne.



Appareil à épi en Chaldée. — D'après DE SARZEC-HEUZEY, *Découvertes...*, pl. 57, 2.

On évitera de même le recours à toute grande campagne conquérante de l'Égypte en Palestine avant les monarques fondateurs de la XVIIIe dynastie. C'est le cas de rappeler le vieil et judicieux principe auquel M. de Morgan donnait naguère une nouvelle forme, appuyée de saisissantes applications :

ploi de l'appareil à épi; 2° sable étendu sous des fondations. Je ne vois pas qu'on ait signalé ni l'un ni l'autre usage en Égypte. Or il est remarquable que l'appareil identique ait été précisément celui des plus vieilles constructions babyloniennes en briques cuites — puits et canaux, — au témoignage de Hilprecht (*Explorations...*, p. 543, avec vue d'un « puits *pré-Sargonique* », à Nippur, soit vers 4000 environ; cf. un exemple semblable à Tello, DE SARZEC-HEUZEY, *Découv...*, pl. 57, n° 2). Faut-il rappeler d'ailleurs que l'idéogramme primiti- employé pour signifier *libittu*, « brique » ou « appareil de briques », avait précisément ce dessin topique d'une arête de poisson ou de *feuille de fougère?* D'autre part M. de Sarzec a trouvé dans le palais de Goudéa, sous un lit de béton supportant le seuil d'une entrée, « un mélange de terre et de sable » où il a recueilli des talismans (*Découvertes...*, p. 41; cf. *ibid.*, p. 72, les amas de sable extrêmement fin où se trouvaient les objets votifs disposés dans les fondations). A *Birs Nimroud*, c'est également dans une couche de sable que Rawlinson a recueilli, à chaque angle, le cylindre *temenu*, la pierre de fondation (cf. HILPRECHT, *op. l.*, p. 183 s.).

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

« La guerre était à coup sûr un moyen puissant de pénétration d'un peuple par un autre, mais cette cause d'expansion d'une civilisation n'est rien en comparaison des relations commerciales qui, lentement et de proche en proche, ont permis aux civilisations les plus anciennes du monde de rayonner sur toute la terre (1). » Si le rayonnement de l'antique culture chaldéo-babylonienne a été rendu manifeste sur une branche très spéciale de la civilisation *cananéenne* archaïque examinée dans les notes qu'on vient de lire, on voit l'intérêt d'un résultat que confirmera l'enquête à établir sur d'autres points. Et cet intérêt valait peut-être bien les stations longues et monotones auxquelles le lecteur s'est condamné devant des lam- beaux de murailles ou des tronçons de remparts, qui peuvent désormais achever de s'écrouler, ayant rendu leur témoignage à l'archéologie pourvoyeuse de l'histoire.

Jérusalem.

H. VINCENT.

(1) *Mémoires de la Délégation en Perse*, t. I, 33.

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Digitized by Google

Original from
CORNELL UNIVERSITY

MÉLANGES

I

Les Apocryphes coptes. — *Les Évangiles des Douze Apôtres et de saint Barthélemy. Texte copte édité et traduit. Patrologia Orientalis.* Tome II, fasc. 2, Paris (sans date).

La littérature copte aurait à peu près autant de titres à s'appeler une littérature d'apocryphes qu'une littérature de fragments. Nulle autre qu'elle d'abord ne nous a conservé des monuments aussi considérables en nombre et en importance de cet esprit particulier dont les productions hérétiques ou simplement populaires rivalisèrent jadis dans une certaine mesure avec les écrits du Nouveau Testament devenus canoniques. D'autre part, la transmission de ces œuvres a souffert au point que les manuscrits complets sont relativement rares et que les textes entiers se trouvent presque toujours sur des morceaux de papyrus lacérés ou sur des feuilles de parchemin sans cohésion.

C'est dans ce domaine où se croisent le fragmentaire et l'apocryphe que l'année 1904 a produit trois publications marquantes. Il suffit de mentionner l'édition si longtemps désirée que Carl Schmidt (1) vient de donner des fragments coptes des *Acta Pauli* conservés à Heidelberg pour que s'éveille notre gratitude à l'endroit d'un travail pénible mais d'une habileté incontestable. Il s'agissait à tout le moins de rendre à la vie une œuvre unique, antérieure à l'époque de Tertullien, que conservaient les morceaux d'un livre de papyrus jauni fort délabré. En outre, deux collections de fragments de provenances diverses et déjà connus pour la plupart ont vu le jour en même temps ou peu s'en faut. M. Pierre Lacau (2), dans les *Mémoires de la Mission française d'Archéologie orientale*, a offert au public une édition critique très soignée des fragments d'apocryphes coptes que possède la Bibliothèque nationale de Paris. M. E. Revillout, qui fut jadis le premier à orienter son activité vers ce genre d'ouvrages, a inauguré dans la *Patrologia Orientalis* de Mgr Graffin et de M. F. Nau une édition globale des Apocryphes coptes, en réunissant dans cette publication les fragments qui lui paraissent provenir d'Évangiles apocryphes proprement dits, c'est-à-dire de ces compositions parallèles aux quatre évangiles du canon scripturaire et plus ou moins rapprochées d'eux par la date de leur origine. Ni Lacau ni Revillout ne sont des étrangers pour les lecteurs de la *Revue biblique*.

Une recension de A. Deiber (3) a dit tout au long les mérites qu'offre le travail du premier. Le second a lui-même exposé dans deux articles (4) les vues qui ont pré-

(1) *Acta Pauli aus der Heidelberger Koptischen Papyrushandschrift n° 1 herausg.*, Leipzig, 1804. *Acta Pauli Uebersetzung, Untersuchungen und critischer Text. Zweite erweiterte Ausgabe chne Tafeln*, Leipzig, 1905.

(2) *Fragments d'Apocryphes coptes de la Bibliothèque Nationale*, Le Caire, 1904.

(3) *Revue biblique*, 1904, 443 ss.

(4) *L'Évangile des XII Apôtres récemment découvert*, *RB.*, 1904, 167-187 321-355.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

sidé à la facture de son édition et dont dépend la valeur de la publication du texte et de la version qui l'accompagne.

Il s'agit ici d'une thèse qui, au cas où sa valeur serait certaine, le céderait à peine en importance pour l'histoire littéraire des premiers temps de l'Église à la découverte de la Didaché ou des fragments de l'Évangile et de l'Apocalypse de Pierre. C'est à deux évangiles apocryphes qu'il faudrait rapporter les matériaux réunis par Revillout. La portion moindre appartiendrait à l'un d'eux ayant le nom de l'apôtre Barthélemy; la partie de beaucoup la plus considérable dériverait de l'Évangile des XII Apôtres que déjà Origène mentionnait à côté de l'Évangile des Égyptiens et de celui de Basilide comme exemples de récits évangéliques non approuvés par l'Église et dont l'antériorité vis-à-vis de notre troisième canonique ne lui aurait pas paru impossible.

Cette conception commande chez Revillout toute l'ordonnance des fragments et plus d'une fois cette ordonnance est à son tour d'une importance capitale pour combler les lacunes du texte. Quiconque aura déjà comparé avec attention le compte rendu de Deiber sur l'œuvre de Lacau avec le travail du docte conservateur au Louvre aura senti que la thèse fondamentale de ce dernier s'appuie sur des bases bien chancelantes. Ce ne sera donc pas un hors-d'œuvre que de la soumettre à un examen approfondi devant ce même public qui en a eu la primeur.

Pour abréger, je désigne par XII A ce que Revillout prétend être l'Évangile des Douze Apôtres, par Bar, ce qu'il assure appartenir à l'Évangile de Barthélemy, par md, les deux fragments qu'il présente comme « morceaux douteux », en faisant suivre ces sigles des numéros employés par lui.

I

Lacunes. — Fragments d'évangiles ou fragments d'homélies? Fragments des Acta Thomae et d'un Transitus Mariae.

Il faut en premier lieu reconnaître avec regret que Revillout n'a pas mis en œuvre tous les matériaux qu'il aurait dû prendre en considération. S'il était naturellement dans l'impossibilité de connaître les fragments d'évangiles apocryphes découverts par Schmidt derrière les *Acta Pauli* (1), il n'aurait pas dû ignorer les *Coptic apocryphal Gospels* de Robinson (2) parus en 1896, ou bien ne pas les passer totalement sous silence. En tête d'une série de « various sahidic fragments », il s'en trouve là deux qui font actuellement défaut dans Revillout et dont l'appartenance à la littérature des évangiles apocryphes peut être mise en question.

C'est, dans tous les cas, cette question-là qui doit la première être mise sur le tapis. Dans une recension qui mérite la lecture (3), Nau met le doigt sur le point délicat quand il déclare, à propos de l'ensemble des fragments coptes, qu'il n'est pas du tout hors de doute que chacun d'eux appartienne au cycle évangéliaire et qu'il est permis d'y voir, çà et là, des narrations homilétiques de certains passages de l'Évangile et surtout de la Passion. Il m'est d'avis cependant que cette piste doit être aban-

(1) 2e édition augmentée et sans tables 236-240. Il s'agit d'un discours où le Seigneur énumère tous les genres de ses miracles et d'un entretien du même avec ses disciples auquel prennent part surtout Pierre et Philippe. Le tout paraît à l'éditeur être un produit non de deuxième mais de troisième main.

(2) *Text. and Stud. to biblical and patristic literature*, vol. IV, n° 2. Cambridge.

(3) *Revue de l'Orient chrétien*, IX (1904), 612 ss.

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Digitized by Google

Original from CORNELL UNIVERSITY

donnée tant que la question reste localisée autour des matériaux que l'on reconnaît aujourd'hui et qui s'offrent à bon droit comme évangiles apocryphes. Mais pour ce qui sort de cette catégorie, la remarque de Nau mérite d'être retenue. Ainsi, le premier des deux fragments de Robinson (1) me paraît provenir d'une prédication et non d'un évangile d'une époque quelconque.

L'histoire évangélique édifiée dans ce document d'après les récits de l'Enfance de Matthieu et de Luc est conduite avec une grande précipitation de la naissance du Baptiste à l'adoration des Mages. En fait d'excroissance apocryphe, il n'y a qu'un trait, celui du petit Jean que ses parents portent chaque jour au Temple et sur qui son père prie, à l'endroit même où l'ange lui est apparu. A la fin, le narrateur prévient expressément la difficulté qu'on pourrait lui faire sur ce qu'il ose compléter l'Évangile : il est très éloigné de vouloir écrire lui-même l'Évangile. D'ailleurs le ton oratoire de la première ligne à la dernière ne saurait être méconnu. A mon avis, nous avons affaire ici à l'exorde narratif d'un sermon pour Noël. C'est une origine semblable qu'il faut attribuer à deux morceaux parallèles dont Robinson met la traduction en notes (2) pour permettre de les comparer avec le premier. Cet auteur ne peut s'empêcher de signaler lui-même à cette occasion la façon dont la littérature homilétique traite ces différents sujets.

Qu'on nous permette maintenant deux autres observations.

Le morceau md_2 (3) nous offre le premier fragment copte connu d'un texte qui nous est arrivé complet en grec, syriaque, arabe, abyssinien et arménien. On y voit le Sauveur ressuscité vendre l'apôtre Thomas à un trafiquant qu'il rencontre sur sa route. Il suffit d'un rapide coup d'œil sur le texte grec des *Acta Thomae* (4), depuis longtemps à la portée de tout le monde, pour n'avoir plus de doute sur l'origine du fragment que Revillout est porté à revendiquer pour son Évangile de Barthélemy, sous prétexte que dans les Actes coptes de cet apôtre-ci, un fait analogue est raconté, non de Thomas, mais de Barthélemy! Le fait, au contraire, dont dépendent dans toutes leurs recensions les Πράξεις ou les Περίοδοι de l'apôtre de l'Orient est celui de Thomas vendu tout bonnement à un marchand des Indes pour avoir refusé de gagner cette contrée que le sort lui avait donnée pour théâtre d'apostolat. Grâce à ces documents, l'histoire devint si populaire en Syrie, qu'à la fin du v[e] siècle ou au début du vi[e], Jacques de Serug lui consacrait un poème ne comptant pas moins de 745 vers (5). Le texte arabe de ces Actes récemment découvert par M[me] Smith Lewis (6) s'ouvre par cette histoire dans des termes qui, à peu de chose près, concordent littéralement avec ceux du fragment copte. Il n'y a là aucun mystère, le texte arabe dérivant naturellement d'un original copte.

A côté du premier tronçon copte des *Acta Thomae* se range XII A 16 (7), morceau d'une nouvelle recension du *Transitus Mariae*. Il suffit de la plus légère notion de l'esprit et des particularités des diverses couches de l'ancienne littérature chrétienne pour ne pas mettre un seul instant en doute qu'un évangile au vrai sens du mot, c'est-à-dire un exposé de la vie publique et de l'enseignement de Jésus, n'a jamais pu

(1) *L. c.*, 162-165.
(2) *L. c.*, 235 ss.
(3) Édition 197 ss. [81 ss.].
(4) Lipsius-Bonnet, *Acta Apostolorum Apocrypha*.
(5) Ce poème se trouve dans un ms. du xiii[e] siècle au couvent jacobite de Saint-Marc, à Jérusalem. Sous peu, d'ailleurs, nous en dirons plus long là-dessus dans un catalogue des mss. conservés dans ce couvent.
(6) *The mythological acts of the Apostles* (*Horae semiticae*, III, IV), Londres, 1904.
(7) Édition 174-183 [58-67]. Cf. *RB.*, 349-355.

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

parler de la mort et de l'assomption de la Vierge, — surtout sous les couleurs d'une mariologie qui n'est déjà plus de très bon aloi, comme cela se présente dans notre fragment. Si, dans son épilogue, il fait accompagner l'assomption de Marie de prodiges comparables et même très supérieurs à ceux qui se produisirent lors de la résurrection du Christ, nous ne pouvons en conclure que ces derniers faits aient été racontés auparavant par l'auteur. Bien plus, le Verbe fait chair, dans la splendeur de sa victoire sur la mort et l'enfer, donne déjà du relief à la lumineuse et éblouissante figure de sa mère mortelle et terrestre. Combien inconcevable est ceci dans un évangile et surtout dans un évangile du II[e] siècle !

Notre fragment, d'autre part, se rapproche trait pour trait de la littérature si connue et qui s'est tellement ramifiée des *Transitus*. La tentative des Juifs de s'emparer du corps de la Mère de Dieu occupe le centre de la narration. Elle se trouve dans tous les témoins de la légende. On suppose dans notre fragment que la tentative a pour but de brûler le corps et que les Juifs, au cours de leurs recherches, sont frappés de cécité. C'est précisément ce que content en détail chez les Coptes les textes bohaïriques portant les noms d'Evodios (2) et de Théodosios (3) ainsi que les débris d'un texte sahidique (4). Les mêmes textes connaissent, tout comme le nouveau fragment, les jeunes filles qui sont dans l'entourage des apôtres au tombeau de la Vierge, l'arrivée du Christ sur un char céleste et le 16 Mesoré comme date de l'Assomption. Il est vrai qu'il leur manque l'épisode au milieu duquel débute XII A 16. Un ἀρχιερεύς juif a déjà porté la main sur le corps ; la main sacrilège est aussitôt coupée par une force invisible. Puis, voici que le téméraire se convertit et voit sa main se ressouder à son bras mutilé par le seul attouchement du saint corps. Nous rencontrons de nouveau cette histoire avec quelques variantes de peu d'importance dans la recension syriaque du *Transitus* (5), où le juif puni et guéri miraculeusement s'appelle lûfanyâ et où l'épée de feu d'un ange le prive de ses deux bras. Cette dernière scène se voit encore sur des icônes grecques d'une époque récente. Le syriaque ne dit pas expressément que cet individu soit prêtre. Ceci est encore toutefois affirmé au XIV[e] siècle par l'augustin Jacques de Vérone dans son *Liber peregrinationis* qui est le journal de son voyage en Palestine (6). Il reste seulement à savoir s'il tient le renseignement d'une version locale en vogue à Jérusalem de son temps ou d'une forme occidentale de la légende. Si, en dépit de tout ceci, il était encore possible à Revillout de méconnaître l'origine de notre morceau et de voir en lui (avec une certaine réserve, il est vrai) un fragment de son évangile des XII, ce devrait être pour ce motif qu'on introduit comme narrateurs une pluralité d'apôtres parlant à la première personne. Pareille chose cependant n'est pas inouïe dans le cercle des textes du *Transitus*. La recension syriaque mentionnée ci-dessus prétend donner un récit de l'Assomption qui aurait été trouvé en l'an 809 de l'ère des Séleucides à Jérusalem et dont chacun des six livres aurait eu pour auteurs deux apôtres différents travaillant en collaboration (7). Or, comme il est très digne de remarque, notre fragment copte parle à plusieurs reprises des Apôtres à la troisième personne du pluriel ; il est donc difficile que les narrateurs qui disent « nous » soient le collège apostolique dans son ensemble. Il y a donc plus qu'une simple probabilité à penser que là aussi, derrière

(1) Édition 182 [66]. *RB.*, 354.
(2) Robinson, *loc. cit.*, 44-67.
(3) *L. c.*, 90-127.
(4) *L. c.*, 66-89.
(5) Éditée par A. Smith-Lewis, *Apocrypha syriaca, Studia sinaitica*, n° 11, Londres, 1902, 12-69.
(6) Cap. 3 (Éd. Röhricht, *Rev. de l'Orient latin*, III, 196) : « Summus eorum sacerdos ».
(7) Cf. l'édition de Smith-Lewis, 15-19.

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

l'auteur parlant à la première personne, se cache un couple d'apôtres et que nous sommes en présence de la traduction ou d'un remaniement copte de l'original grec auquel se rattache le *Transitus* syriaque dont l'objet est de former avec le *Protevangelium Jacobi* une « histoire de Marie, mère de Dieu, depuis le jour de sa naissance jusqu'au jour de sa disparition de ce monde ».

Pour n'être pas des fragments d'évangiles apocryphes, md_2 et XII A 16 n'en demeurent pas moins des morceaux d'un intérêt indéniable.

II

Révélations ou Évangile de Barthélemy.

Le fait de n'avoir pas eu égard au travail de Robinson, et celui d'avoir mêlé aux fragments d'évangiles apocryphes des éléments qui leur sont étrangers, ces deux fautes de Revillout sont encore relativement légères. C'est avec plus de rigueur que nous sommes contraints de juger sa position vis-à-vis des sources manuscrites. Comme manuscrits figurent à côté des feuilles détachées du Musée Borgia les cahiers de la Bibliothèque nationale qui contiennent réunis au hasard des lambeaux de livres coptes. Chaque débris isolé de texte est compté comme une quantité indépendante, et suivant qu'ils lui paraissent appartenir à l'Évangile des XII ou à celui de Barthélemy, l'éditeur les marque par A ou B suivi d'un numéro d'ordre. Il est regrettable qu'il ne se soit pas posé la question de savoir si plusieurs fragments ne pourraient pas appartenir au même manuscrit et quels seraient ces fragments-là et qu'il n'ait pas essayé de comparer entre des feuilles isolées ou entre des groupes de feuilles d'après le format, le nombre des colonnes et des lignes, le caractère de l'écriture, la façon des initiales, etc. Et cependant c'est là qu'est le travail fondamental de quiconque veut s'occuper sérieusement des fragments coptes. Il n'y a même, relativement à la dépendance récriproque des divers morceaux, que cette voie qui permette d'atteindre un résultat assuré.

Lacau a fait ce que Revillout avait omis de faire. Une observation patiente et attentive des moindres détails l'a conduit à cette conclusion bien fondée que de nombreux folios de la Bibliothèque nationale auxquels il faut joindre un folio isolé conservé à Berlin sont les restes de deux livres coptes qu'il désigne par les sigles A et B, puis que ces deux volumes contiennent deux recensions différentes d'un seul et même texte. En second lieu, il a été à même de constater que des parties de ce texte avaient été publiées d'après le ms. B. par Dulaurier en 1835 comme « fragments des révélations apocryphes de saint Barthélemy (1) » et d'après le ms. A par Schmidt et Harnack en 1891 comme « ein koptisches Fragment einer Moses-Adam Apocalypse (2) ». Une autre constatation de Lacau est que de ce texte proviennent parmi le matériel publié aujourd'hui par Revillout les morceaux suivants rangés dans cet ordre : XII A 6, md 1, XII A 12, Bar 1.2, XII A 3. Maintenant, s'il n'a pas osé considérer ce texte-là comme un écrit unique, il s'est vu tout de même obligé d'admettre que l'œuvre de laquelle dépendent XII A 6, md 1, XII A 12 est étroitement liée aux « Révélations de Barthélemy » de Dulaurier auxquelles appartiennent Bar 1. 2, XII A[3]. Son examen aboutit en fin de compte, il est facile de le comprendre, à voir au moins dans XII A 6, md 1, XII A 12 des fragments de l'Évangile de Barthélemy pour qui Revillout revendique Bar 1.2 et probablement md 1.2.

(1) De nouveau édité dans Tischendorf, *Apocalypses apocryphae*. Leipzig, 1866, xxiv ss.
(2) Dans les *Sitzungsberichten der Königl. Akademie der Wissensch. zu Berlin*, 1891, 1054 ss.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Abstraction faite de ce dernier point, les considérations précédentes reçoivent une éclatante confirmation si de l'état matériel des textes nous passons à leur contenu. Que XII A 3 (1), qui est une série de bénédictions prononcées par le Père Éternel sur chacun des Apôtres, ne soit rien autre que le morceau final de ce que l'on appelle d'ordinaire l'Apocalypse de Barthélemy, Revillout n'aurait pu le méconnaître pour peu qu'il eût consulté la publication de Dulaurier. C'est d'un apocryphe bartholoméen que dérive aussi Bar 2 (2) qui comprend un récit des événements du matin de Pâques précédé de la fin d'une description de la descente de l'âme du Christ aux enfers. Le narrateur s'y nomme expressément « Barthélemy, l'apôtre du Fils de Dieu ». Finalement, Bar 1 (3) n'est pas à séparer de Bar 2. Ce dernier fragment en effet se rattache d'après ses paroles d'introduction à une scène où l'on entend dans les enfers des paroles de l'âme du Christ touchant le traître Judas, scènes et paroles qui se trouvent effectivement dans Bar 1. Les scènes du monde souterrain de Bar 1.2 sont de la même inspiration que celles reproduites dans les publications de Dulaurier et de Schmidt-Harnack où la délivrance de nos premiers parents Adam et Ève est toujours au premier plan. Ici et là nous avons le même narrateur. Peut-on douter après cela de l'appartenance de ces morceaux à un seul et même apocryphe? Si quelqu'un n'a pas sous la main, pour contrôler nos assertions, les deux publications qu'on vient de mentionner, qu'il compare simplement avec les fragments de Revillout les renseignements donnés par Liechtenhan, dans son excellent aperçu sur la littérature pseudépigraphe des Gnostiques (4), concernant les *revelationes Bartholomaei*.

De plus, le lien intime qui unit Bar 1.2, XII A 3, d'une part et XII A 6, md 1, XII A 12, d'autre part, est évident pour peu qu'on lise attentivement ces divers morceaux. A commencer par les derniers, XII A 6 (5) est une représentation de la dernière cène et XII A 12 (6) l'histoire d'Ananias de Bethléem au crucifiement du Christ suffisamment connue des lecteurs de la *Revue biblique*, grâce aux deux articles de Revillout.

Dans md 1 (7), on raconte, mélangée de rares traits apocryphes, la trahison de Judas et l'on nous fait une esquisse assez rapide de l'histoire de la Passion depuis l'arrestation de Jésus jusqu'aux railleries des Juifs à l'égard du crucifié. C'est là que XII A 12 se soude au morceau précédent. Celui-ci s'interrompt avec la prière que l'Homme-Dieu insulté fait pour ses bourreaux. Celui-là commence par une phrase qui parle de sa patience vis-à-vis des « Juifs ».

Maintenant, c'est surtout par rapport aux Évangiles canoniques que nos trois fragments gardent une situation identique à celles des trois autres assignés d'une manière certaine à l'apocryphe bartholoméen. Il est visible que c'est l'Évangile de Jean qui a les préférences de l'intérêt et de l'estime. Dans Bar 2, il fournit le fond du récit de la Résurrection. Les femmes viennent au tombeau « alors que les ténèbres étaient à l'extérieur », autrement dit avec l'obscurité, conformément à Joh. **20**, 1 : σκοτίας ἔτι οὔσης : L'entretien de Marie, désignant ici la mère du Seigneur, et du jardinier Philogène est une imitation de celui de Marie de Magdala avec le ressuscité qu'elle prenait pour un jardinier ainsi que le raconte Joh. **20**, 14 ss. Voici un emprunt textuel fait

(1) Édition 149 ss. [33 ss.]. *RB.*, 324.
(2) Édition 186-194 [70-78].
(3) Édition 185 s. [69 s.].
(4) Die pseudepigraphe Litteratur der Gnostiker. 9. Die revelationes Bartholomaei dans la *Zeitschrift für die NTliche Wissenschaft*, III (1902), 232 ss.
(5) Édition 157 s. [41 s.]. *RB.*, 332 s.
(6) Édition 165-168 [49-52]. *RB.*, 341 ss.
(7) Édition 195 s. [79 s.].

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

à Jean **20**, 15 : εἰ σὺ ἐβάστασας αὐτόν, εἰπέ μοι ποῦ ἔθηκας αὐτόν, κἀγὼ αὐτὸν ἀρῶ. De même plus loin, reviennent littéralement dans la bouche du ressuscité ces paroles de Joh. **20**, 17 : πορεύου δὲ πρὸς τοὺς ἀδελφούς μου καὶ εἰπὲ αὐτοῖς· Ἀναβαίνω πρὸς τὸν πατέρα μου καὶ πατέρα ὑμῶν καὶ θεόν μου καὶ θεὸν ὑμῶν. C'est encore de Joh. **20**, 22 qu'est venue dans XII A 3 l'insufflation comme exprimant la communication de l'Esprit-Saint. Les pensées johanniques sur le Christ-lumière sont l'unique chose de l'esprit des Évangiles canoniques dont XII A 6 se fasse l'écho et parmi les sources du récit fort sommaire de la Passion présenté par md 1, c'est le quatrième Évangile qui arrive au premier rang. Si, dans ce récit, Judas prend avec lui pour arrêter le Sauveur des gens armés de différentes manières, on se rappellera tout de suite la distinction que Joh. **18**, 12 fait entre la σπεῖρα et les ὑπηρέται τῶν Ἰουδαίων. La crucifixion y est décrite avec les termes mêmes de Joh. **19**, 18 : ἐσταύρωσαν, καὶ μετ' αὐτοῦ ἄλλους δύο ἐντεῦθεν καὶ ἐντεῦθεν, μέσον δὲ τὸν Ἰησοῦν. Si les deux hommes qui partagèrent le supplice de Jésus sont appelés « voleurs » et non de l'appellation générale de Luc **23**, 32-39, κακοῦργοι, c'est que l'expression mise en œuvre a été fournie par Joh. **18**, 40 : ἦν δὲ ὁ Βαραββᾶς λῃστής. Si le crucifié prie les yeux levés au ciel, c'est que Joh. **17**, 1 donnait ce trait : καὶ ἐπῆρε τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ πρὸς τὸν οὐρανόν.

La tradition synoptique est de la même façon mise largement à contribution par nos deux groupes de fragments. Le récit de la Résurrection de Bar 2 en donne surtout des preuves abondantes. La guérison de l'hémorroïsse a lieu pour le narrateur à Capharnaüm, ce qui ne peut s'expliquer que par Matth. **9**, 1. Lors de la résurrection du Seigneur, ainsi que le raconte Philogène, les armées des cieux seraient descendues ensemble sur la terre. Ceci n'est rien autre qu'une grandiose amplification de Matth. **28**, 2 : ἄγγελος γὰρ κυρίου καταβὰς ἐξ οὐρανοῦ. De Marc **16**, 1, Μαρία ἡ τοῦ Ἰακώβου καὶ Σαλώμη sont venues dans l'énumération des femmes qui visitent le sépulcre. De Luc **8**, 3 provient Ἰωάννα γυνὴ Χουζᾶ ἐπιτρόπου Ἡρώδου, de Luc **10**, 38-42, le couple des sœurs Marthe et Marie, de Luc **7**, 40-50, la pécheresse à qui le Seigneur a dit : « Tes péchés te sont remis ». De même, la résurrection du jeune homme de Naïm (Luc **7**, 11-16) est un fait supposé connu. Dans les paroles de bénédiction (XII A 3) prononcées sur Pierre, il est fait usage, avec une toute petite paraphrase, de Matth. **16**, 19 : Καὶ ὃ ἐὰν δήσῃς ἐπὶ τῆς γῆς, ἔσται δεδεμένον ἐν τοῖς οὐρανοῖς· καὶ ὃ ἐὰν λύσῃς ἐπὶ τῆς γῆς, ἔσται λελυμένον ἐν τοῖς οὐρανοῖς. L'esquisse de l'histoire de la Passion de md 1 n'est pas en retard pour profiter du bien des synoptiques. Sa première proposition est une façon de Matth. **26**, 14 ss. augmentée de Luc **22**, 3. Matth. **27**, 29 passe ici absolument mot à mot : καὶ πλέξαντες στέφανον ἐξ ἀκάνθων ἐπέθηκαν ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ καὶ κάλαμον ἐπὶ τὴν δεξιὰν αὐτοῦ, ainsi que la prière du crucifié, Luc **23**, 34 : Πάτερ, ἄφες αὐτοῖς οὐ γὰρ οἴδασι τί ποιοῦσι. Le tétramorphe apparaît donc partout ici comme substruction.

Mais, d'autre part, le tétramorphe est fort éloigné d'avoir pour l'auteur une valeur strictement canonique. On touchera par la suite un mot des fictions particulières qu'il s'est permises sans gêne. A côté des quatre évangiles il paraît avoir fait son profit d'une autre source qu'il n'estime pas moins. C'est à cette source qu'on semble autorisé à faire remonter une série de traits assez curieux qui apparaissent accidentellement. Ainsi, le récit de la Résurrection de Bar 2 sait que Salomé avait été une « séductrice », que le nom de l'hémorroïsse était Bérénice, et Lia, celui de la veuve de Naïm. Il place le tombeau de Jésus dans un jardin qui est la propriété d'un κηπουρός du nom de Philogène et, finalement, sur le mont des Oliviers le lieu de la réunion des Apôtres

(1) La qualité *d'artiste* ne se trouve pas dans le texte copte mais doit être attribuée à un malentendu du traducteur qui, 188 [72], pour ΤΘΧΗΡΑ (ἡ χήρα), semble avoir lu je ne sais quelle forme de la racine τέχνη.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

après la mort du Sauveur. Il fait allusion comme à des faits connus de tous, à une délivrance de Μαρία ἡ τοῦ Ἰακώβου des mains de Satan et à une guérison de Siméon, fils du jardinier Philogène, opérée par le Christ « au temps où il descendait de la montagne des Oliviers avec les Apôtres ». Tous ces détails si précis sont mis sur le même pied que les détails empruntés à nos synoptiques. Parfois même le document ne craint pas de se mettre hardiment en opposition avec la tradition du tétramorphe.

A l'opposé de Joh. **20**, 19, le Ressuscité, d'après Bar 2, n'apparaît pas aux Onze, le soir du dimanche de Pâques; ceux-ci ne doivent le contempler pour la première fois que le lundi, vers le lever du soleil. Contrairement à Matth. **27**, 27-30 et à Joh. **19**, 2 ss., md 1 transporte du Prétoire au Golgotha le couronnement du Christ et la scène où le Seigneur est tourné en dérision. Ici et là, perce encore la même négligence sans gêne vis-à-vis de ce qui fut plus tard inviolable pour tous.

De plus, dans les deux groupes de morceaux apocryphes règne un esprit tout à fait identique et très marqué. C'est un esprit en quête de merveilleux, qui se complaît dans une foule d'êtres surnaturels on ne peut plus considérable, anges ou démons. C'est un esprit chimérique dont les fictions hardies s'élèvent ici à des hauteurs de géant et là s'abaissent à des fadaises. Ce n'est pas l'esprit du vieux gnosticisme, mais un esprit encore saturé de pensées et d'expressions propres à la Gnose.

Une chose qui saute aux yeux, c'est le caractère fantaisiste de ce que Dulaurier et Lacau pensent être l'apocalypse de Barthélemy, au moins pour ce qui est des fragments Bar 1, 2, et XII A 3 de Revillout. Là, dans une scène du monde souterrain qui manque chez ce dernier, des anges chantent un hymne triomphal pour la délivrance d'Adam. Il est question dans Bar 2 des troupes angéliques qui le matin du dimanche chantent un cantique de louange sur le corps et le sang du Christ. Dans le même fragment s'introduisent des milliers d'anges différents, les archanges Michel et Gabriel, le chérubin qui garde avec un glaive de feu l'arbre de vie; d'autre part, les puissances des ténèbres comme Bélial, la mort et ses doyens, et finalement le Père céleste lui-même, son grand char et son bras éclatant. Dieu le Père bénit aussi lui-même, dans XII A 3, ainsi qu'on l'a déjà remarqué, les Apôtres de son Fils et cette fois encore ce sont les chérubins, les séraphins et tous les anges du ciel, qui chantent l'amen solennel qui fait écho à chaque bénédiction de la divinité. Les morceaux XII A 6, md 1, XII A 12 ont avec les autres une étroite affinité d'esprit, quoique avec des nuances un peu diverses. Dans XII A 6, il n'y a que le Seigneur qui ait l'occasion de parler des chérubins, des séraphins et des cieux des cieux. Mais chacun des trois fragments nous sert une histoire merveilleuse d'une fantaisie surprenante. XII A 6 nous représente un coq servi comme mets sur la table et rappelé à la vie par le Sauveur. « On tuera ton maître comme ce coq, » avaient dit les Juifs à Matthias lorsque celui-ci, trois heures avant, tuait la volaille. De la même façon, le fils de l'homme se lèvera du tombeau au troisième jour : tel est l'enseignement que le prodige devait fournir au cercle apostolique. Dans md 1, l'enfant de Joseph d'Arimathie âgé de sept mois se trouve à la maison du traître Judas dont la femme est sa nourrice. A l'instant même où l'Iskariote a reçu le prix du sang, l'enfant refuse le sein et en termes touchants conjure son père, accouru tout inquiet, de l'emporter hors de cette maison d'iniquité. Chez XII A 12, le corps inanimé de Jésus parle avec Ananias qui l'embrasse avec une profession de foi enflammée. Jusqu'à la résurrection du Christ, on cherche vainement à lapider l'homme de Bethléem et à le brûler. Le Christ ressuscité l'emporte vivant aux cieux. Ici comme partout nous avons une seule et même façon de raconter.

De part et d'autre, on trouve finalement des traits qui touchent de plus près au

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

gnosticisme. Le Christ après sa résurrection salue sa mère dans Bar 2 (1) comme celle qui a reçu en elle « les sept éons dans un seul mode ». Il a habité dans son sein virginal « avec les chérubins et les séraphins », ainsi qu'il le dit, dans XII A 6 (2), aux apôtres pendant le dernier repas. Dans la bouche du narrateur il est tout simplement le σωτήρ, dans XII A 6, 12 comme dans Bar 2, vocable dont la *Pistis Sophia* est coutumière (3).

Je me demande, en présence de tout ceci, s'il est en fait nécessaire ou simplement permis de voir là avec Lacau les restes de deux écrits différents quoique intimement liés entre eux. Je ne puis que répondre par la négative. L'ancienne tradition ne connaît qu'un seul apocryphe sous le nom de l'apôtre Barthélemy, c'est l'Évangile dont Jérôme (4) et après lui le décret de Gélase (5) et Bède (6) font mention. D'autre part, l'ensemble des fragments coptes se tiennent dans le cadre de l'époque de l'histoire évangélique, si étrange que soit toujours ce qu'ils y introduisent. Rien ne va au delà de l'Ascension du Seigneur accompagnée de la bénédiction que prononce sur les Apôtres le Père céleste. Revillout a eu raison de voir dans Bar 1.2 des fragments de l'Évangile de Barthélemy et non de l'Apocalypse de ce même apôtre. Nous revendiquons pareillement pour cet Évangile, non pas md 2, c'est certain, mais bien tout ce que l'on rapportait aux Révélations de Barthélemy et aussi tout d'abord XII A 3, puis XII A 6, md 1, XII A 12. Nous connaissons assez sa façon de traiter la dernière cène, et plus à fond son histoire de la Passion, sa peinture de la descente aux enfers et son récit de la Résurrection. Nous connaissons de cette œuvre beaucoup plus de choses que Revillout ne s'en doutait.

III

Un évangile de Gamaliel.

Comme pour l'apocryphe bartholoméen, des fragments coptes nous ont déjà fait connaître depuis longtemps un second écrit dont nous avons maintenant une notion très précise grâce aux matériaux de Revillout. Revillout (7) lui-même et Guidi (8) avaient tiré les fragments qu'ils ont publiés de folios du Musée Borgia à Rome et de la Bodléienne à Oxford. Robinson (9) les traduisit en anglais. Lacau examina d'après ses conditions extérieures ce texte qu'il augmentait d'un nombre relativement restreint de morceaux qui se trouvaient à Paris et montra que c'était là les restes d'un unique écrit évangélique conservés dans les débris de trois manuscrits portant des variantes d'une importance secondaire.

Nous avons, dans ce dernier cas, moins à confirmer sa donnée qu'à la compléter par l'examen du contenu des fragments autrement plus nombreux que nous offre la collection de Revillout. XII A 15 (10) est ici notre point de départ.

(1) Édition 191 [75].
(2) Édition 158 [42]. *RB.*, 332.
(3) Cette dénomination d'ailleurs est plus fréquente en réalité dans nos fragments que ne le ferait supposer la traduction de Revillout qui, par exemple p. 188 [72], traduit ⲠⲤⲰⲦⲎⲢ par le Christ simplement.
(4) *Comm. in ev. Matth. Prolog.* (Migne, *P. L.*, XXVI, 17 : « *ut est illud iuxta Aegyptios et Thomam et Bartholomaeum*, etc.).
(5) Thiel, *Epistolae Romanorum Pontificum a S. Hilario usque ad Pelagium*, II, 463-936.
(6) *Expos. in Luc.* Migne (*P. L.*), XCII, 307.
(7) *Apocryphes coptes du N. T.*, Fasc. I, Paris, 1876, 113-128.
(8) *Frammenti copti* dans les *Rendiconti della r. Accademia dei Lincei. Classe di scienze morali...* IV, 3 (1887), 373-384.
(9) *L. c.*, 168-179 et les remarques 238-244.
(10) Édition 170-174 [54-58]. *RB.*, 345 ss.

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

C'est le récit d'une enquête que Pilate a organisée sur la disparition du corps de Jésus. C'est le rapport d'un témoin oculaire des faits qu'il raconte et qui dit son nom. Nous lisons (1) : « Moi, Gamaliel, je le suivais aussi au milieu de la troupe ». L'œuvre dont nous avons devant nous une parcelle prétend avoir eu pour auteur le docteur de la loi dont il est question dans Actes **5**, 34, ss.; **22**, 3, Gamaliel l'ancien dont le passage au christianisme affirmé par la légende est peut-être après tout un fait historique, bien qu'à la suite des lumineuses déductions de Zahn (2) l'on ne doive jamais plus parler d'une tradition talmudique en faveur de cette supposition. Un Évangile de Gamaliel est le pendant tout indiqué d'un Évangile de Nicodème, titre sous lequel circula la version latine des *Acta Pilati*. Par son contenu XII A 15 a des points de contact avec ces Actes et l'on serait de prime abord involontairement porté à croire que ce morceau provient d'une nouvelle recension de cet apocryphe dont la vogue fut si grande, d'un de ces enjolivements sans nombre de l'histoire de la Résurrection qui se trouvèrent en diverses langues et non d'un évangile proprement dit.

Mais c'est avec raison que Revillout rejette cette supposition (3). Deux autres fragments qui nous conduisent au moins jusqu'au récit de la Passion ne sont pas à séparer de XII A 15. Le Pilate du Pseudo-Gamaliel fait allusion à un entretien qu'il aurait eu avec le Christ au cours duquel celui-ci aurait prédit de grands prodiges et en particulier celui d'une résurrection des morts qui devait avoir pour théâtre les alentours de son tombeau (4). Il lui a donc parlé très ouvertement et avec une certaine abondance de sa divinité ou de sa qualité messianique. XII A 10 et 11 (5) sont des fragments d'un colloque de ce genre. Les trois numéros pris en bloc nous offrent maintenant une matière suffisante pour donner de la personnalité littéraire du Pseudo-Gamaliel un portrait non équivoque. Nous pouvons assurer que c'est la même personnalité littéraire qui nous parle dans la plupart des fragments de Revillout qui demeurent au total, une fois le décompte fait du bien appartenant au Ps.-Barthélemy, et aussi (je crois pouvoir l'ajouter) dans le deuxième fragment de Robinson.

Venons-en de nouveau au rapport des fragments apocryphes avec les Évangiles canoniques. Jean est encore ici la source principale, mais dans un tout autre sens que chez le Ps.-Barthélemy. Ici, le quatrième Évangile n'est pas seulement employé en première ligne, il est encore pour le prétendu Gamaliel l'Évangile par excellence et le travail de ce dernier n'est vis-à-vis de cet Évangile qu'une œuvre d'agrandissement. Dans XII A 10 et 11 le fait est évident. Ces deux fragments ne sont rien autre qu'une amplification — d'un goût douteux, nous le verrons plus loin — du récit johannique des débats qui ont eu lieu devant le procurateur. Joh. **18**, 34 εἶπεν αὐτῷ — 38 est introduit mot à mot dans XII A 10, et vers la fin de XII A 11, on reconnaît clairement le μᾶλλον ἐφοβήθην de Joh. **19**, 8 ainsi que tout le verset **19**, 6 comme le fond direct du texte apocryphe. Il en est tout à fait de même dans le récit de la Résurrection XII A 14 (6). La scène entre le ressuscité et Marie identifiée cette fois aussi avec sa mère est une imitation de Joh. **20**, 11-18. Le vocable Ῥαββουνί du vers. 16. les paroles du Seigneur légèrement paraphrasées (17) : Μή μου ἅπτου οὔπω γὰρ ἀναβέβηκα πρὸς τὸν πατέρα μου et l'ordre final : πορεύου δὲ πρὸς τοὺς ἀδελφούς μου sont encore des emprunts littéraux. C'est d'un remaniement de Joh. **20**, 19-29 que provient XII A

(1) Édition 173 [57]. *RB.*, 347.
(2) *Geschichte des N. Tlichen Kanons*. II, 673-679. Le passage en question du Talmud est Schabbath, 116 a-b.
(3) Édition 170 [54 s]. rem. 1.
(4) Édition 172 [56]. *RB.*, 346.
(5) Édition 161-165 [45-49]. *RB.*, 327 ss.
(6) Édition 169 s. [53 s.]. *RB.*, 344 s.

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

13 (1) où Revillout cherche (chose difficile à croire) un lien avec XII A 12 en faisant parler le Seigneur avec Ananias. En fait, le personnage interpellé qui a désiré voir les plaies du Maître et y mettre le doigt n'est naturellement pas autre que Thomas et le tout n'est qu'une paraphrase ampoulée de Joh. **20**, 27 (2) : Φέρε τὸν δάκτυλόν σου ὧδε, καὶ ἴδε τὰς χεῖράς μου· καὶ φέρε τὴν χεῖρά σου καὶ βάλε εἰς τὴν πλευράν μου. Si, de l'histoire de la Passion et de la Résurrection, nous revenons en arrière, nous constaterons que les fragments XII A 1, 2 (3) et 4 (4) forment un groupe inséparablement lié où le dessein de faire Jésus roi, attribué ici à l'autorité romaine, forme le noyau du récit. Les références de l'auteur au quatrième Évangile revêtent parfois une expression classique quand, dans XII A 2, on cite expressément « Jean l'Évangéliste » pour la parole du Seigneur Joh. **17**, 11 et Joh. **6**, 15 comme « écrit dans les Évangiles ». A noter aussi le rôle prépondérant que, dans la narration, joue le fils de Zébédée. Il est celui que, dans XII A 2, l'illustre Carios député à Rome chez l'empereur Tibère en faveur de Jésus et qui est reçu par ce prince avec de grands honneurs. C'est lui qui dans XII A 4 va au nom du Maître à la rencontre du diable apparaissant sous la forme d'un pêcheur. En effet, dans les cas d'un contact avec un texte canonique, le quatrième Évangile est la source principale soumise à une simple paraphrase. Du passage Joh. **6**, 15 cité, comme nous l'avons vu, exactement, l'auteur prend le *leitmotiv* d'un projet d'élever Jésus à la royauté ainsi que d'une retraite sur le sommet isolé d'une montagne à laquelle ce projet a donné lieu. L'introduction du *leitmotiv* en question précède dans XII A 12 le narré de deux multiplications des pains et de la résurrection de Lazare. Pour la première de ces multiplications Joh. **6**, 5-13 fournit les traits les plus nombreux et les plus essentiels. Du verset 9 viennent en particulier le παιδάριον et l'orge comme matière des pains multipliés. Du v. 8 se rencontrent les mots : Λέγει..... Ἀνδρέας..... ταῦτα τί ἐστιν εἰς τοσούτους; sans aucun changement. Le v. 11 n'a que de très légères modifications : Ἔλαβε δὲ τοὺς ἄρτους ὁ Ἰησοῦς καὶ εὐχαριστήσας διέδωκε τοῖς μαθηταῖς· οἱ δὲ μαθηταὶ τοῖς ἀνακειμένοις. A l'occasion de la seconde multiplication des pains, il est une déclaration du Seigneur sur Judas paraphrasant la remarque Joh. **12**, 6 οὐχ ὅτι περὶ τῶν πτωχῶν ἔμελλεν αὐτῷ, ἀλλ' ὅτι κλέπτης ἦν καὶ τὸ γλωσσόκομον εἶχεν, tandis que la prière que Jésus prononce sur les pains a pour canevas l'invocation Joh. **17**, 1 : δόξασόν σου τὸν υἱόν, et le membre de la phrase Joh. **17**, 6 : οὓς δέδωκάς μοι ἐκ τοῦ κόσμου. Dans le curieux passage forgé par le ps.-évangéliste pour introduire l'épisode de Lazare, c'est à Joh. **20**, 24-29 qu'est emprunté le rôle de Thomas toujours désireux pour sa foi des appuis les plus sensibles. Dans le discours que lui tient le Seigneur on utilise les paroles qui suivent : Joh. **11**, 15 : Ἐγώ εἰμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωή, **12**, 24 : ἐὰν μὴ ὁ κόκκος τοῦ σίτου πεσὼν εἰς τὴν γῆν ἀποθάνῃ, αὐτὸς μόνος μένει. Ἐὰν δὲ ἀποθάνῃ, πολὺν καρπὸν φέρει, **20**, 29 : μακάριοι οἱ μὴ ἰδόντες καὶ πιστεύσαντες et **12**, 27 : τοσαῦτα δὲ αὐτοῦ σημεῖα πεποιηκότος ἔμπροσθεν αὐτῶν, οὐκ ἐπίστευον εἰς αὐτόν. L'objection qu'élève l'Apôtre contre le voyage à Béthanie est une copie de Joh. **11**, 18 : Ῥαββί, νῦν ἐζήτουν σε λιθάσαι οἱ Ἰουδαῖοι καὶ πάλιν ὑπάγεις ἐκεῖ; la réplique du Sauveur est tirée à la lettre de Joh. **11**, 9 : ἐάν τις περιπατεῖ ἐν τῇ ἡμέρᾳ, οὐ προσκόπτει. Pour le récit de la résurrection elle-même, Joh. **11**, 17-44 était l'unique source canonique existante. L'imitation sans être servile reste cependant très étroite. Les paroles suivantes sont empruntées sans modification, 21 : Κύριε εἰ ἦς ὧδε, ὁ ἀδελφός μου οὐκ ἂν ἐτεθνήκει, 25 : Ἐγώ εἰμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωή, 27 : Πιστεύεις τοῦτο;... Ναί,

(1) Édition 168 s. [52 s.]. *RB.*, 342.
(2) Revillout aussi (*RB.*, 342) reconnaît le passage au moins comme exemple.
(3) Édition 131-149 [15-33]. *RB.*, 175-187.
(4) Édition 151-155 [35-39]. *RB.*, 321-326.

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

κύριε· ἐγὼ πεπίστευκα, 23 : Ἀναστήσεται ὁ ἀδελφός σου, 39 : κύριε ἤδη ὄζει· τεταρταῖος γάρ ἐστι, 42 : ἵνα πιστεύσωσιν ὅτι σύ με ἀπέστειλας, 43 : Καὶ ταῦτα εἰπών,... ἐκραύγασε· Λάζαρε δεῦρο ἔξω, 44 : Καὶ ἐξῆλθεν ὁ τεθνηκώς, δεδεμένος.... κειρίαις· καὶ ἡ ὄψις αὐτοῦ σουδαρίῳ περιεδέδετο. Λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· Λύσατε αὐτόν, καὶ ἄφετε ὑπάγειν. Quand finalement vers la fin de XII A 2 dans le récit de l'institution de la primauté les différentes interrogations de Jésus s'adressent à Pierre seul et non à tous les Apôtres comme dans Matth. **16**, 13-15, personne ne méconnaîtra l'emprunt fait à Joh. **21**, 15 ss. Le fragment XII A 4 bis (1) est une paraphrase de Joh. **7**, 9 ss. avec référence à Joh. **21**, 15 ss. C'est un petit morceau que Revillout croyait pouvoir placer à la suite de XII A 4 parce que le tour de phrase final : Eux donc disaient : « que ferons-nous? » copie évidente du passage canonique Joh. **11**, 47 : καὶ ἔλεγον· τί ποιοῦμεν; lui paraissait comme celui-ci introduire la résolution finale du Sanhédrin de se débarrasser de Jésus. En fait, il est à placer entre XII A 1 et 2 ou encore avant XII A 1. Car nous sommes là, à n'en pas douter, tout au début des événements qui se passèrent durant la scénopégie au cours de laquelle les Juifs, d'après Joh. **8**, 59, cherchent à lapider Jésus, tentative à laquelle Thomas fait déjà allusion dans XII A 2. On a finalement à placer en tête de tous les fragments du Ps.-Gamaliel le deuxième de Robinson (2) qui est un récit du miracle de Cana. Une œuvre qui a comme le Ps.-Gamaliel des rapports aussi caractéristiques avec le quatrième évangile canonique doit aussi peu manquer d'un tel récit que de celui de la résurrection de Lazare. Les points de contact de ce fragment avec Jean sont par ailleurs tout à fait ceux que nous avons observés dans les fragments de Revillout. Le passage principal Joh. **2**, 3-8 est tout simplement amplifié. Les éléments du dialogue sont demeurés les mêmes mot pour mot 3 : « Οἶνον οὐκ ἔχουσι, 4 : Τί ἐμοὶ καὶ σοί, γύναι; οὔπω ἥκει ἡ ὥρα μου et 7 : Γεμίσατε τὰς ὑδρίας ὕδατος. Le verset 6 se trouve légèrement amplifié : Ἦσαν δὲ ἐκεῖ ὑδρίαι λίθιναι ἓξ κείμεναι κατὰ τὸν καθαρισμὸν τῶν Ἰουδαίων, χωροῦσαι ἀνὰ μετρητὰς δύο ἢ τρεῖς. Joh. **4**, 42, ὅτι οὗτός ἐστιν ἀληθῶς ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου, est utilisé en passant. Enfin le fragment se rattache très étroitement à XII A 14. C'est avec une insistance évidente que ce dernier morceau s'arrête sur la personnalité de la Mère de Dieu. Or, rehausser le plus possible cette personnalité est aussi pour les fragments de la collection de Robinson l'objet d'un soin scrupuleux. Les paroles, nous fait-on remarquer, sont dites d'une voix douce (3) comme pour exclure l'impression fâcheuse que pourrait produire Joh. **2**, 4. Marie est louée expressément de ce que cette réponse n'a point ébranlé sa confiance en Dieu (4). Un trait encore plus frappant est que dans l'un et l'autre des fragments elle s'adresse à son fils comme à « son Seigneur » et à « son Dieu ».

Un rapport identique vis-à-vis de l'Évangile de Jean n'est pas la seule preuve que nos fragments soient les restes d'un seul et même texte. Relativement aux synoptiques ils sont dans la même situation. Il n'y a pas ici que de simples réminiscences de ces derniers comme chez le Ps.-Barthélemy. A côté du quatrième Évangile, ou mieux chaque fois que celui-ci fait défaut, la tradition synoptique chez le Ps.-Gamaliel et dans les fragments isolés que nous revendiquons pour lui forme le fond proprement dit de la narration. D'un côté, on ne fait pas que de mettre, chez XII A 11, dans la bouche du Sauveur devant Pilate la parole de Matth. **26**, 28 = Marc **14**, 34 : Περίλυπός ἐστιν ἡ ψυχή μου ἕως θανάτου, ou de tirer de Matth. **23**, 25 la mention de « Zacharie,

(1) Édition 184 [68].
(2) *L. c.*, 164-167.
(3) *L. c.*, 167 : « in a kindly voice »; en note « or sweet ».
(4) *L. c.* : « But his mother being assured that he would not grieve her in anything, etc. »

fils de Barachie » non moins que celle d'Abel et la voix de son sang répandu, mais encore les données du récit entier de XII A 15, la corruption exercée sur les gardes du tombeau et leur faux rapport d'un enlèvement du corps de Jésus ne se trouvaient que dans Matth. **28**, 11-15. D'autre part, de nombreuses particularités synoptiques d'origine arrivent également en première ligne. Ainsi, dans XII A 14, l'obligation pour les ἀδελφοί d'aller en Galilée voir le ressuscité, provient de Matth. **28**, 7 ou de Marc **16**, 7; l'avis que le Seigneur leur en avait donné antérieurement vient de Luc **24**, 6. De même XII A 4 ne peut tenir que de Luc **7**, 11-17, le fait de la résurrection de l'adolescent de Naim; de Luc **23**, 12, l'inimitié d'Hérode et de Pilate. Il met dans la bouche d'Hérode lui-même une allusion au récit de l'enfance d'après Matth.; il nous sert de plus dans un discours de Jésus, une réminiscence du ποτήριον de la Passion de Matth. **20**, 22 = Marc **10**, 38, et se fait l'écho de la parole de Matth. **28**, 18 : πᾶσα ἐξουσία ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς et de la promesse de Luc **10**, 19 : Ἰδοὺ δίδωμι ὑμῖν ἐξουσίαν τοῦ πατεῖν ἐπάνω ὄφεων καὶ σκορπίων, et finalement emprunte à la lettre ces deux mots de Matth. **26**, 46 = Marc **14**, 42 : Ἐγείρεσθε, ἄγωμεν. On retrouve enfin, dans le deuxième fragment de Robinson, des expressions synoptiques mises sur les lèvres des parents du fiancé de Cana et de la Mère de Dieu; d'après Matth. **8**, 8 = Luc **7**, 6 : οὐκ εἰμὶ ἱκανός, ἵνα μου ὑπὸ τὴν στέγην εἰσέλθῃς; de Matth. **12**, 18 : ὁ ἀγαπητός μου, εἰς ὃν εὐδόκησεν ἡ ψυχή μου et **16**, 18 : σὺ εἶ ὁ Χριστός, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος. Dans XII A 2 le synoptique prend la direction du récit non moins que dans XII A 15. La dualité des multiplications des pains revient à Matth. **14**, 14-21 et **15**, 32-38, ainsi qu'à Marc **6**, 35-44 et **8**, 1-9; le récit de la première met en œuvre les passages suivants de Matth. **15**, 32 : Σπλαγχνίζομαι ἐπὶ τὸν ὄχλον, ὅτι ἤδη ἡμέρας τρεῖς προσμένουσί μοι καὶ οὐκ ἔχουσι, τί φάγωσι, καὶ ἀπολῦσαι αὐτοὺς νήστεις οὐ θέλω, μήποτε ἐκλυθῶσιν ἐν τῇ ὁδῷ, et **14**, 18 : Ὁ δὲ εἶπε· φέρετέ μοι αὐτοὺς ὧδε. En plus de ceci, Matth. **16**, 39, 19 est la source principale de la finale du morceau, c'est-à-dire de l'institution du primat. Déjà dans l'ouverture du discours du Seigneur sont insérés les termes du verset 19, δῆσαι καὶ λῦσαι, ceux du verset 18, οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν, καὶ πύλαι ᾅδου οὐ κατισχύσουσιν αὐτῆς, l'expression du verset 19, « les clefs du royaume des cieux ». La confession de Pierre revient mot pour mot, v. 16 : σὺ εἶ ὁ Χριστός ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος et la première partie de la réponse du Sauveur, v. 17 : Μακάριος εἶ, Σίμων βὰρ Ἰωνᾶ, ὅτι σὰρξ καὶ αἷμα οὐκ ἀπεκάλυψέ σοι.

Nous avons là une espèce d'harmonie évangélique créée sur un fond johannique, laquelle a eu, comme le Ps.-Barthélemy, à côté des canoniques du moins une source apocryphe. Nous sommes en situation de nommer cette source. Il n'y a à peu près rien qui jette autant de lumière sur la portion de matériel qui parmi les fragments de Revillout remonte au Ps.-Gamaliel que le rapport évident aux *Acta Pilati* qui se manifeste dans XII A 2 ainsi que dans XII A 10, 11, 15. Ce rapport ne peut s'expliquer que par la supposition que l'auteur avait eu en main un produit maintenant disparu de la littérature qui concerne Pilate sinon le texte lui-même des *Acta Pilati* qui nous sont parvenus. Déjà Revillout (1) avait ici même vu et noté le fait dans ses grandes lignes. XII A 10 et 11 sont dominés par la tendance générale de cette littérature qui est de faire de l'État romain et de son représentant les garants de la grandeur du Christ et de son œuvre, tendance à laquelle le compte rendu johannique du procès de Jésus avait ouvert la voie. Là, le procurateur peut déplorer l'inanité du mal qu'il s'est donné jadis en faveur du Galiléen. Quand chez Jean **18**, 38, il met fin à son tête-à-tête avec le prévenu par la sceptique demande : Τί ἐστιν ἀλήθεια;

(1) *RB.*, 185-187, 347 s.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

chez le Ps.-Gamaliel il demande sérieusement qu'on lui enseigne la vérité et après avoir lancé l'ironique question qui n'est presque plus compréhensible dans ce contexte, il écoute sans se rebuter un discours de Jésus passablement étendu. Il paraît, d'après XII A 15, avoir été convaincu d'avance de la Résurrection. Les rapports de ses soldats lui semblent à tout le moins suspects : il les engage en des termes les plus insinuants du monde à rendre gloire à la vérité. Toute cette enquête est déjà supposée par le plus ancien témoin d'une littérature de Pilate en voie de formation, par Tertullien qui déjà connaît pour l'avoir lu ici l'aveu des soldats subornés. Les *Acta Pilati* donnent à cela un fragment parallèle très surprenant dans lequel il s'agit des recherches ordonnées par le Sanhédrin sur l'ascension du Christ (1). De même ici les paroles de Jésus sur la façon dont sont jugés par les puissants de la terre les amis de la vérité (2) ont déjà cet accent de plainte mélancolique que l'on retrouve dans XII A 11 lorsque le Seigneur parle à son juge païen. Pour ce qui a trait au rapprochement entre XII A 2 et ces Actes, Revillout a déjà fait cette juste remarque que : « dans les deux documents Nicodème et Joseph d'Arimathie jouent semblable rôle tant dans la défense de Jésus que dans les persécutions des Juifs qui en sont la suite ». Il a fait encore ressortir fort à propos qu'ici et là « les accusations faites par les Juifs contre le Sauveur sont identiques ». Il n'est pas nécessaire de réunir une fois de plus les données qui existent sur ce fait. Je pourrais cependant insister davantage sur l'accord de ces documents. Comme dans XII A 2, Carios fait appeler « Joseph et Nicodème », ainsi lisons-nous dans les *Acta Pilati* (3), que le procurateur romain προσεκαλέσατο τὸν Νικόδημον καὶ τοὺς δώδεκα θεοσεβεῖς Ἰουδαίους. De même que là, Carios jure par le salut de l'empereur Tibère, ici Pilate adjure les accusateurs juifs κατὰ τῆς σωτηρίας Καίσαρος (4). Là, sur l'instigation d'Hérode, les Juifs se cotisent pour corrompre Carios, ici pour gagner les gardes du sépulcre. Dans un cas, il est question d' « une grande somme », dans l'autre, d'ἀργύρια ἱκανά (5). Aux deux textes finalement est commune la circonstance de Joseph se retirant à Arimathie pour échapper aux embûches des Juifs, fait qui, dans les *Acta Pilati*, arrive après la délivrance miraculeuse de prison. Avant tout, la pensée que l'autorité romaine et jusqu'à l'empereur lui-même aurait voulu élever Jésus à la dignité de roi de son peuple et fait des efforts dans ce but n'est que la grossière amplification d'une tendance foncière commune aux fragments XII A 10, 11, 15, et à la littérature de Pilate (6).

Non moins que les fragments de l'Évangile de Barthélemy, tous ceux que l'on pense appartenir à l'Évangile de Gamaliel se tiennent liés ensemble par un seul et même esprit. Disons d'abord ce qu'il n'est pas. Il est exempt de tout gnosticisme et de tout ce qui, même de loin, sentirait l'hérésie, ainsi que d'une indépendance trop effrontée vis-à-vis des Évangiles canoniques. L'épigone qui écrit ici est lié aux dernières lettres de ces évangiles. Il imagine sans doute du nouveau, dans un certain sens. Mais il le fait assez délayé et grotesque. Il ne s'agit jamais chez lui d'inventions de son propre cru, mais de broderies (pas toujours heureuses) faites sur un canevas

(1) Recension A du texte grec, 16. § 5 ss. Recension B 16, § 2 ss. (Tischendorf, *Evangelia Apocrypha*, 279, 284, 322).

(2) A 3, § 2 : ὁρᾷς οἱ τὴν ἀλήθειαν λέγοντες πῶς κρίνονται ἀπὸ τῶν ἐχόντων τὴν ἐξουσίαν ἐπὶ γῆς. B 3, § 2 : καὶ πῶς ἐν τῇ γῇ κρίνεται ἡ ἀλήθεια παρὰ τῶν ἐχόντων ἐξουσίαν ; (Tischendorf, 230, 231).

(3) B 9, § 1. ce qui dans A est transformé simplement en construction participiale. Cf. Tischendorf, 299 et 240.

(4) A 1, § 6 ; 2, § 5. De même en ce dernier passage les accusateurs. Cf. B 2, § 4 : εἰς τὴν ζωὴν τοῦ Καίσαρος. Cf. Tischendorf, 222, 227, 292.

(5) A 13, § 3 (Tischendorf, 258).

(6) B 12, § 2 (Tischendorf, 317,

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

déjà existant. Que le tout-puissant empereur et tous les représentants de l'autorité romaine en Syrie aient désiré l'élévation du Rabbi de Nazareth à la dignité royale et aient été incapables de donner suite à ce projet, et que le Fils unique de Dieu, allant de plein gré à la mort de la croix pour sauver le monde, se soit, devant le païen Pilate, plaint comme un découragé, de la méchanceté et de l'ingratitude des hommes, ce sont là en effet des inventions que leur mauvais goût rend dignes l'une de l'autre et qui trahissent sans aucun doute la même main. Il faut remarquer en particulier le penchant qui partout se manifeste de composer péniblement de longs discours en s'aidant de réminiscences des différents écrits canoniques. Nous l'avons noté dans le discours de Jésus à Pilate de XII A 11. Un esprit du même genre inspire — cela ne se peut méconnaître — les paroles que dans le deuxième fragment de Robinson les parents du fiancé adressent à Marie et celle-ci à son divin fils, les deux discours du Seigneur à Thomas et celui tenu à Pierre avant qu'il soit institué comme primat, tous donnés par XII A 2, le troisième discours à Thomas dont XII A 12 ne présente qu'un fragment, enfin les paroles adressées dans XII A 14 à sa mère par le ressuscité.

Du prodige de Cana à la scène de l'incrédulité de Thomas nous avons une série de morceaux qui proviennent, à n'en pas douter, de l'évangile indiqué par Lacau dans les restes de trois manuscrits. De plus, cet évangile ne demeure en aucune façon anonyme. L'évangile apocryphe auquel appartiennent la plupart des fragments coptes connus jusqu'ici était un « Évangile de Gamaliel ».

IV

Un Évangile des Douze Apotres.

Nous n'avons pas rencontré jusqu'ici dans nos fragments une seule ligne qui justifiât même de loin leur attribution à un Évangile « des Douze Apôtres ». On ne pourrait plus examiner à ce point de vue que les quatre fragments de la collection de Revillout qui doivent maintenant attirer notre attention : XII A 5 (1) et 7-9 (2).

De ce groupe, les trois derniers, en raison de leur état matériel, sont sans contredit les morceaux d'un même écrit. Ce sont les débris d'évangile conservés sur deux feuilles d'un même manuscrit de la *Kaiserl. Universitäts und Landesbibliothek* de Strasbourg que Jacoby (3) fut le premier à éditer, prétendant y voir des fragments de l'Évangile selon les Égyptiens. La restauration et l'explication de ce texte parvenu en grande partie dans un état désespérant ont une fois de plus acquis un grand mérite à C. Schmidt (4) dont le travail est passé inaperçu pour Revillout ou, en tout cas, n'a pas été mentionné par lui. C'est sur ce travail et sur des communications personnelles de ce savant que repose la traduction allemande de Hennecke (5) qui est relativement la meilleure voie pour aborder le sens de ces fragments. Avec l'édition de Revillout on court risque de se fourvoyer. Elle relie immédiatement l'un à l'autre les deux fragments de Strasbourg quoique absolument rien ne le demande et que, même, à y regarder de près, le contenu des morceaux l'interdise. Pour obtenir la jonction avec XII A 2 à laquelle il tient par suite d'une idée préconçue, cet éditeur a recours à des restitutions du texte de XII A 8 très arbitraires dont il ne donne pas

(1) Édition 156 s. [40 s.]. *RB.*, 330.
(2) 156 ss. [43 ss.]. *RB.*, 336 s.
(3) *Ein neues Evangelienfragment*. Strasbourg, 1900.
(4) Dans une recension étendue dans les *Göttingischen Gelehrten Anzeigen*, 1900 (n° 6), 481-506.
(5) *Neutestamentliche Apocryphen in Verbindung mit... u. s. w. in deutscher Übersetzung und mit Einleitungen herausgegeben*. Tübingen, Leipzig, 1904, 37 s.

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

dans sa traduction le plus léger indice au lecteur qui ignore le copte. Il s'est aussi mépris sur la structure entière de XII A 7 lorsqu'il fait commencer chacune des différentes phrases d'une prière de Jésus par « En vérité », tandis qu'il s'agit d'un « Amen » qui termine la phrase précédente, comme dans un hymne gnostique du Christ cité au deuxième concile général de Nicée (1), de certaines Διαλέξεις Ἰουδαίου καὶ Χριστιανοῦ, qui se trouve un peu amplifié aussi dans les Actes de Jean (2) et dans un hymne d'Anne, mère de la sainte Vierge, qui se lit dans un fragment sahidique d'une Vie de cette dernière (3).

Comme le premier des deux morceaux que nous venons de comparer avec le fragment copte, celui que déjà Augustin (4) cite comme en usage chez les Priscillianites, la prière en question demande à être sans aucun doute prononcée à la dernière cène ou en tout cas déjà sur le chemin de Gethsémani; elle est aussi une imitation de la prière de Joh. **17**, 2-26. Dans les paroles adressées par Jésus à ses disciples on trouve ceci du quatrième Évangile. Joh. **15**, 20 : μνημονεύετε τοῦ λόγου, οὗ ἐγὼ εἶπον ὑμῖν.... εἰ ἐμὲ ἐδίωξαν καὶ ὑμᾶς διώξουσιν et apparemment Joh. **16**, 33 : θαρσεῖτε, ἐγὼ νενίκηκα τὸν κόσμον. A côté de ceci, se voient de nombreuses réminiscences des synoptiques. L'expression de ὅταν ἀποθάνῃ de Matth. **9**, 15, Marc **2**, 20 et Luc **5**, 35, différemment reliée au contexte, est ici fondue avec le ἤγγικεν ἡ ὥρα de Matth. **26**, 45. On voit revenir aussi les paroles dites à Gethsémani, Matth. **26**, 41 = Marc **14**, 38 : τὸ μὲν πνεῦμα πρόθυμον, ἡ δὲ σὰρξ ἀσθενής et Matth. **26**, 38 : μείνατε ὧδε καὶ γρηγορεῖτε. Finalement il est aisé d'y reconnaître une paraphrase entrecoupée de Matth. **10**, 28 : μὴ φοβηθῆτε ἀπὸ τῶν ἀποκτεινόντων (τὸ σῶμα)..... φοβηθῆτε δὲ μᾶλλον, etc. Ce n'est pas à la même scène mais à celle d'une apparition du ressuscité sur le haut d'une montagne qu'appartiennent XII A 8 et 9, recto et verso du deuxième feuillet de Strasbourg. Le Seigneur revêt ses Apôtres de la plénitude de leur dignité et de leurs fonctions. C'est avant tout un pendant de Matth. **28**, 16-20, un pendant déjà plus lointain de Joh. **20**, 19-23 et de Marc **15**, 14-18 chez qui la scène ne se passe pas au sommet d'une montagne. Mais les références directes aux évangiles canoniques font défaut; tandis que par contre, de même que la prière du Seigneur dans XII A 7 se rapproche par sa structure et son esprit de deux textes gnostiques, ainsi l'on rencontre dans 8 le terme gnostique μυστήριον comme synonyme de « force » et l'on a tout lieu de croire qu'il est fait dans 9 allusion aux τόποι du système mondial des gnostiques, lorsqu'il nous est dit que les yeux des Apôtres après leur consécration « pénétraient tous les lieux ». Chose digne de remarque, notre groupe est le premier à faire écho aux expressions pauliniennes, à I Cor. **15**, 23, qui est dit à propos du Christ : δεῖ γὰρ αὐτὸν βασιλεύειν, et à 26 et 55 : Πάντα ὑπέταξεν ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ et Ποῦ σου, θάνατε, τὸ κέντρον, citations que l'Apôtre applique au Seigneur.

Les Apôtres en groupe sont cette fois dans XII A 7 et 9 introduits comme narrateurs et ce sont eux incontestablement qui disent « nous » en racontant dans XII A 5 la genèse psychologique de la trahison de Judas. Sa méchante femme amène le malheureux à vendre le sang de son Maître après que les narrateurs eux-mêmes avaient remarqué ses larcins au préjudice de la bourse des aumônes. Ce dernier trait se rapporte à Joh. **12**, 6. La nuance du récit de la trahison fait songer à Matth. **26**, 14 ss., à Marc **14**, 10 ss., à Luc **22**, 3-6. A Matth. **27**, 9 est empruntée la citation :

(1) Mansi, *Conciliorum amplissima collectio*, XIII, 169. Le texte est maintenant très abordable dans l'art. *Agape* de Leclercq dans le *Dictionnaire d'archéol. et de liturg.*, de Cabrol, I (fasc. 3), 787.
(2) C. 94 s.
(3) Robinson, *l. c.*, 12 s.
(4) Epist. 237 ad Ceretium (Migne, *P. L.*, XXXIII, 10-34, 10-38).

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

καὶ ἔλαβον τὰ τριάκοντα ἀργύρια, τὴν τιμὴν τοῦ τετιμημένου. Nous avons encore ici un tissu entremêlé de johannique et de synoptique. Quant au gnosticisme, on n'en voit pas trace.

Est-il permis maintenant, par la seule raison que les Apôtres sont présentés comme narrateurs dans tous ces morceaux, de tenir que XII A 5 et XII A 7-9 proviennent d'un même texte et précisément d'un Évangile des Douze Apôtres? On peut le conjecturer comme probable, mais il serait imprudent de le donner comme certain.

Admettons pour le moment que le « nous » des auteurs d'un tel évangile démontre nécessairement que nous sommes en présence de l'Évangile des Douze; nous n'avons pas prouvé par là même que le fragment isolé appartienne au groupe de Strasbourg. Un Évangile des XII a Origène (1) comme premier témoin. Épiphane (2) en a trouvé un sous ce titre aux mains des communautés ébionites gnostiques et l'a caractérisé avec plus de précision. Qu'il s'agisse ici et là d'un même ouvrage, c'est ce qui est universellement admis bien que ce soit dénué de toute preuve. Jérôme a confondu l'Évangile des Douze et celui des Hébreux (3). L'a-t-il fait sans motif ou bien dans ce dernier évangile tous les Apôtres à l'occasion parlaient-ils comme narrateurs? En tout cas, Harris a tiré au jour un Évangile des Douze Apôtres en syriaque qui est postconstantinien et se trouve exempt d'éléments hérétiques. Bien plus, tous les Apôtres parlent à la 1[re] personne du pluriel dans un livre remarquable appartenant quoique d'un peu loin à la littérature évangéliaire. Il présente, à côté d'une tendance prononcée à l'antignosticisme, des points de contact avec les œuvres gnostiques, spécialement avec la *Pistis Sophia*. Ses restes qui nous sont parvenus en copte ont été l'objet d'un compte rendu préliminaire de C. Schmidt (5). On voit donc par là qu'un récit évangélique mis dans la bouche de tous les Apôtres est un cas très répandu dans la littérature apocryphe et que, par conséquent, il est inadmissible d'attribuer à un même écrit évangélique des fragments isolés pour la seule raison que tout le collège apostolique est introduit comme faisant le récit des faits. Que XII A 5 et XII A 7-9 appartiennent à un même apocryphe, cela est très possible. Mais nous n'avons pas le droit de parler ici d'autre chose que d'une vraisemblance.

Il ne serait pas moins imprudent de conclure que le « nous » qui désigne les Apôtres comme *acteurs* a aussi l'intention de les qualifier comme *auteurs du livre*. Ce que les manuscrits de Gizeh conservent de l'Évangile de Pierre donne de quoi nous édifier là-dessus. Vers la fin, le sujet qui a la parole est (6) ἡμεῖς δὲ οἱ δώδεκα μαθηταὶ τοῦ κυρίου. Si le texte s'interrompait immédiatement à cet endroit, on aurait tous les motifs d'y voir un fragment de l'Évangile des Douze Apôtres de Revillout ou d'un autre de même genre. Voici par bonheur que dans la dernière phrase conservée un ἐγὼ δὲ Σίμων Πέτρος ressort nettement de la masse des « nous » comme indiquant l'auteur immédiat. Celui-ci a parlé tout simplement tantôt en son nom personnel, tantôt au nom de ses confrères dans l'apostolat.

On peut concevoir quelque chose d'analogue pour XII A 5 et XII A 7-9. Revillout même l'a senti. C'est là qu'il a pris son point de départ pour l'entière reconstruction de son cher Évangile des Douze. On doit, d'après lui, identifier cet Évangile avec celui

(1) Hom. in Lucam 1, dans la traduction de Jérôme (Migne, *P. G.*, XIII, 1802). Cf. Zahn, *l. c.*, II, 627.

(2) *Haer.* 30, § 13 ss., 16. 22, se trouve dans Harnack, *Geschichte der altchr. Litteratur*, 205 s. Zahn, *l. c.*, 725 s. et dans la traduct. allemande de Hennecke, *l. c.*, 26 s.

(3) C. Pelagium, III, 2.

(4) Dans les *Sitzungsberichten der Königl. Akademie der Wissenschaften*, Berlin, 1895, 705-711.

(5) Cf. Robinson, *l. c.*, XIV s.; Hennecke, *l. c.*, 38 s.

(6) 14, § 59 s. (v. Gebhardt, *Das Evangelium und die Apocalypse des Petrus*. Leipzig, 1893, 47.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

de Gamaliel. Ce personnage, mandataire prétendu des Apôtres, serait l'auteur immédiat de cette œuvre où tantôt il parle en leur nom à la 3e personne du pluriel, tantôt au sien propre, à la 1re personne du singulier.

Mais précisément ceci offre tant d'impossibilités que l'on est en droit de s'étonner qu'un savant du mérite de Revillout se contente d'une telle solution. Gamaliel, suivant la tradition légendaire, n'est entré dans la communauté primitive qu'après la Pentecôte. Et même dans les jours qui suivent immédiatement il se tient encore au dehors ainsi que le montrent les Actes des Apôtres 5, 34 ss. Il n'appartient donc pas au cercle de ceux qui déjà avant la trahison de Judas avaient pu observer les détournements d'argent opérés par leur collègue, ni au cercle de ceux qui furent assis à la dernière cène avec le Sauveur et qui furent avant son retour au ciel investis du pouvoir d'enseigner toute la terre. Enfin il n'est pas un des Douze et ce n'est qu'un des Douze qui, d'après la fiction littéraire la plus hardie, pourrait parler comme faisant partie d'une unité collective avec le reste des Apôtres.

Si l'on voulait à tout prix ne voir dans la collection de Revillout, déduction faite de md 2 et de XII A 16, que les débris des deux évangiles seulement, on pourrait essayer de rapporter aussi XII A 5, 7-9 à l'Évangile de Barthélemy. L'auteur supposé de l'ouvrage aurait pu en fait parler tantôt en son propre nom, à la 1re personne du singulier, tantôt, se mêlant à la troupe apostolique, à la 1re personne du pluriel. Il faudrait cependant qu'une identification du problématique Évangile des Douze avec l'Évangile de Barthélemy eût des fondements. Non seulement ceux-ci font défaut, mais, de plus, il est évident qu'à ce dernier écrit ni XII A 5, ni la triade des fragments de Strasbourg ne peuvent avoir appartenu. XII A 5 et md 1 sont des doublets incompatibles aux endroits où ils racontent le même fait. D'autre part, dans la description du dernier souper du Seigneur le Ps.-Barthélemy parlait des Apôtres à la troisième personne au lieu de les faire causer à la première personne du pluriel; ceci nous le tenons de XII A 6 avec une certitude qui ne saurait être ébranlée.

Rien donc ne permet d'échapper à la conclusion que les fragments de Revillout appartenant vraiment à la littérature des évangiles apocryphes proviennent non de deux mais de trois écrits différents, de l'Évangile de Barthélemy, de l'Évangile de Gamaliel et il se peut aussi, quoique en très petite quantité, d'un Évangile des Douze Apôtres.

V

Age et parenté des textes. — Réminiscences de l'Évangile selon les Égyptiens.

L'Évangile des Douze Apôtres dont Revillout annonçait trop prématurément la découverte aux lecteurs de la *Revue biblique* et qu'il n'hésitait pas à nommer « le cinquième évangile » n'a pas pu résister à l'épreuve de la critique. Des fragments d'un *Transitus Mariae*, d'un Évangile de Barthélemy, ou, si l'on refuse de se ranger à mon avis, de « Révélations » de ce même Apôtre et d'un second écrit étroitement lié à celles-ci, des fragments d'un Évangile de Gamaliel et un matériel très restreint qui peut, mais sans titre certain, avoir la prétention d'être un Évangile des Douze Apôtres, tout cela joliment arrangé a servi à l'édification d'un monument de fantaisie. Or une œuvre de fantaisie est et demeure quelque chose d'irréel. Il est inutile de s'enquérir de l'âge qu'une telle œuvre peut avoir et de contrôler les estimations de Revillout sur la date de l'édifice artificiel monté par lui. Mais nous avons à nous infor-

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

mer de la date et de la valeur des matériaux mis en œuvre dans la reconstruction tentée par Revillout.

Si ma conjecture de faire provenir XII A 16 d'une recension copte parallèle au *Transitus Mariae* syriaque tombe juste, ce fragment sera nécessairement plus ancien que la prétendue découverte du texte grec faite soi-disant en 809 de l'ère des Séleucides, c'est-à-dire au plus tôt à la fin du v^e siècle ou, avec plus de vraisemblance, au début du vi^e. Le contenu nous confirme dans cette opinion, car le degré d'évolution où nous y voyons parvenue la mariologie suppose absolument le concile d'Éphèse. Sa doctrine, outrée jusqu'à n'être plus saine, se comprendrait plus facilement dans un milieu monophysite, et c'est précisément dans la première moitié du vi^e siècle que fleurit partout la littérature monophysite.

Jérôme au iv^e siècle est le premier à nommer l'Évangile de Barthélemy. A supposer qu'ils proviennent réellement de ce texte, les fragments XII A 6, md 1, XII A 12, Bar 1, 2, XII A 3 ne demandent pas à être reportés à une époque plus reculée. La mariologie est arrivée dans Bar 2 à un degré de développement qui nous fait descendre à une époque relativement basse et le gnosticisme qui s'y trouve a déjà beaucoup pâli. C'est ce gnosticisme populaire des Actes apocryphes des Apôtres qui a, surtout en Égypte, prolongé plus longtemps qu'on ne croit une existence rien moins que chétive, n'étant plus combattu parce qu'il n'offrait depuis longtemps aucun danger. Nous aurons à placer cet apocryphe au iv^e siècle bien mieux qu'à la fin du iii^e.

Décidément, il semble que l'on doive tenir le Ps.-Gamaliel pour plus jeune que le Ps.-Barthélemy, car sa situation vis-à-vis des Évangiles canoniques est beaucoup plus en progrès. Il faudrait le chercher vers le v^e siècle. Qu'on ne s'étonne pas de la liberté avec laquelle y est traitée la vie du Seigneur puisqu'un conteur comme le Ps.-Gamaliel ne tient pas à passer sérieusement pour un véritable évangéliste en se référant aux « Évangiles » comme à une autorité considérée manifestement comme supérieure à son propre ouvrage. Si une Catherine Emmerich a été possible au xix^e siècle, on ne croira pas aisément qu'un Ps.-Gamaliel ait fait difficulté au v^e siècle. Toujours est-il qu'il faut se rappeler que le tétramorphe n'a pas eu partout et en même temps une force s'imposant dans les moindres détails. Le Ps.-Barthélemy appartient à un cercle dont l'esprit à tout le moins frise l'hérésie. Il serait donc très admissible que, dans des centres où n'aurait pas passé le plus léger souffle de gnose, un Ps.-Gamaliel contemporain du précédent ait pu de son côté écrire son ouvrage. Le fait cependant que le narrateur n'est plus ici un apôtre mais une figure légendaire et du second plan nous amène à une époque plus basse que celle de Constantin.

XII A 7-9 respire sans aucun doute un parfum d'antiquité plus prononcé que les deux pseudépigraphes auxquels appartient la majeure partie des fragments de Revillout et que, si je ne me trompe, le nouveau fragment d'évangile copte de C. Schmidt que rien n'autorise à mettre en relation avec l'un ou l'autre de ces deux écrits. Pour Hennecke, le plus vraisemblable serait d'attribuer les fragments de Strasbourg à un évangile ébionite (1). S'il était permis de tenir pour assuré qu'ils proviennent d'un évangile des « Douze Apôtres » et non d'un ouvrage qui aurait pour auteur prétendu quelqu'un comme le Ps.-Pierre, disparaissant parfois dans le groupe de ses collègues, la chose pourrait être presque certaine. La question se poserait toujours de savoir si l'Évangile des Douze en usage chez les gnostiques ébionites est identique à celui que connaissait Origène et si, par conséquent, nos fragments sont antérieurs à ce person-

(1) *L. c.*, 36, à l'exemple de C. Schmidt, dans son compte rendu cité plus haut de la publication de Jacoby et de Zahn dans la *Neue kirchliche Zeitschrift*, 1900, 361-370.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

nage. Qu'ils soient plus anciens qu'Épiphane, ceci me paraît certain; leur caractère même me paraît devoir les faire remonter au moins au IIIe siècle et peut-être au second, sans trop de difficulté. L'emploi de l'élément johannique à côté de l'usage qu'on y fait des synoptiques nous empêche toutefois de les reculer avec Revillout presque au tournant du premier au second siècle. Ceci ne serait pas nécessaire, même au cas où Origène aurait lu ces morceaux. Si l'on pense finalement pouvoir remonter avec XII A 5 jusqu'au troisième siècle ou jusqu'au second, cela devient une affaire de goût. Pour moi je croirais que c'est là un morceau de l'Évangile des Douze en usage chez les Ébionites d'Épiphane, si tant est qu'on doive le distinguer de celui d'Origène.

Ainsi les restes que Revillout tient pour les débris d'un seul et même écrit sont des textes qui diffèrent entre eux autant par l'âge que par le caractère. Ces restes fournissent cependant des indices certains d'une parenté qui s'étend même assez loin. Cette parenté demande seulement d'être tirée au clair. Partout il s'agit d'une combinaison de la tradition de Jean et de celle des Synoptiques. Partout le premier a une influence prépondérante bien qu'elle ne soit pas partout aussi marquée que chez le Ps.-Gamaliel. Leurs liens de parenté ne se bornent pas aux seuls rapports qu'ils ont avec les écrits canoniques. La description de l'assomption de la sainte Vierge dans XII A 16, par exemple, répond rigoureusement à la prédiction que fait dans Bar 2 à sa mère le Ressuscité du Ps.-Barthélemy. Outre XII A 5 et md 1 pour la trahison de Judas, il y a encore Bar 2 et XII A 14 pour l'entretien du Ressuscité et de sa mère, XII A 3 et la fin de XII A 2 pour l'institution du primat qui sont des doublets si concordants que l'on est involontairement porté à voir entre eux un rapport d'original à copies. Dans XII A 7, chaque proposition de la prière du Christ se termine par un « Amen » solennel comme chacune des bénédictions du Père Éternel dans XII A 3. Le Ps.-Gamaliel, par exception, emploie une fois dans XII A 4 pour désigner le Seigneur l'expression σωτήρ qui est caractéristique du Ps.-Barthélemy. Les *Acta Pilati* avec lesquels le Ps.-Barthélemy est en relation si étroite nomme l'hémorroïsse Bérénice comme Bar 2; le nom d'Ananie donné par le Ps.-Barthélemy dans XII A 12 à une création probablement de son propre cru, joue dans la littérature de Pilate un rôle important comme nom du soi-disant traducteur de ces Actes de l'hébreu en grec.

Tout ceci ne s'explique qu'à la condition d'admettre qu'il s'agit d'un groupe d'écrits apparentés. Qu'un texte de ce groupe même soit la source des autres semble une chose inadmissible. Qu'on se rappelle ici maintenant que le Ps.-Barthélemy paraît avoir utilisé à côté des Évangiles canoniques un cinquième évangile fort ancien qui lui offrait différents détails manquant dans ceux-ci. XII A 4 présente sur le fond qu'il emprunte à Jean un détail du même genre : Irméel est le nom d'un homme chez qui le Sauveur serait descendu à Jérusalem. On soupçonnera dès lors qu'il y a vis-à-vis de cet écrit-là une dépendance générale tantôt médiate tantôt immédiate; d'où l'affinité constatée entre nos textes.

C'est en Égypte que seraient nés ces textes s'ils se donnaient, un peu contre toute vraisemblance, pour des originaux coptes. Les originaux grecs des versions coptes ont dû avoir dans ce pays une grande vogue, et si ces originaux sont proches parents, il est à peine vraisemblable qu'ils aient été importés en Égypte d'une autre partie du monde chrétien et qu'ils aient acquis là tous également la plus grande estime. Ce serait trop accorder au hasard. Le plus naturel est de les supposer originaires de l'Égypte même, et ne devrait-on pas en dire autant de leur source médiate ou immédiate?

Digitized by Google Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146 Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Dans les renseignements sur la doctrine des « Naasséniens » que, sur la foi d'un écrit sorti du sein de cette secte gnostique, Hippolyte croit fournir (1) se cache un riche matériel de citations « évangéliques » (2) qui s'accorde avec les fragments d'évangiles coptes sous un double rapport. C'est sous le vocable σωτήρ que le prétendu Évangile des Naasséniens semble avoir désigné le Christ. Ce vocable ne fait à peu près jamais défaut lorsque Hippolyte produit une citation de cet ouvrage. Il s'agit encore ici d'une harmonie des Évangiles mêlant à l'élément synoptique l'élément johannique, mais mettant en tête le prologue de saint Jean, ce qui permet de soupçonner une fois de plus une influence prépondérante du quatrième Évangile. Maintenant, on n'aurait jamais dû douter du titre porté par l'évangile en question. Hippolyte (3) dit sans ambages que ses Naasséniens puisent les principes de leur doctrine avant tout ἐν τῷ ἐπιγραφομένῳ κατ' Αἰγυπτίους εὐαγγελίῳ, il nous présente cet apocryphe tout à fait de la même façon qu'Origène (4). La doctrine naassénienne en effet est supposée dans des phrases équivoques que Clément d'Alexandrie tire d'un entretien de Jésus et de Salomé compris dans l'Évangile des Égyptiens où l'on rencontre encore une fois σωτήρ comme désignation absolue de Jésus (5). Zahn (6) explique d'une façon ingénieuse ce titre si singulier dans la bouche des Alexandrins : l'œuvre désignée par κατ' Αἰγυπτίους aurait joui d'une grande popularité, surtout dans les campagnes, au détriment du tétramorphe canonique auquel l'Église d'Alexandrie restait fermement attachée. Des morceaux vraiment populaires jouissant d'une grande vogue parmi les paysans, c'est ce que Deiber (7) a reconnu très justement dans les fragments coptes.

L'Évangile selon les Égyptiens doit-il être cette source commune que nous pressentions derrière le Ps.-Barthélemy, le Ps.-Gamaliel et le problématique Évangile des Douze? Est-ce de lui que sont venus les détails spéciaux de Bar 2 et de XII A 4 *bis*; de lui, le vocable absolu de σωτήρ? Le plus naturel serait de penser qu'une narration populaire de la vie de Jésus est demeurée jusqu'aux derniers temps en Égypte plus ou moins sous l'influence de l'ancien évangile indigène.

Si Revillout ne nous a pas servi dans sa collection de fragments coptes une grande partie de l'Évangile des Douze Apôtres mentionné par Origène, il a peut-être rassemblé plus complètement que n'importe quel autre un matériel destiné à nous faire mieux connaître — bien que médiatement et de loin — l'Évangile appelé κατ' Αἰγυπτίους par le grand Alexandrin. Peut-être! Dans le domaine de l'ancienne littérature apocryphe, je me garderai bien d'en dire davantage. Les hypothèses et essais de reconstructions y sont fort périlleux.

Dr. Antoine BAUMSTARK.

(1) Philosophoumena, V, 6-9 (Migne. *P. G.*, XVI. 3123-3160).
(2) Celles-ci sont réunies mais incomplètement dans Preuschen, *Antilegomena*. 11 s.
(3) *L. c.*, 7 (Migne. *P. G.*, 3130).
(4) Τὸ ἐπιγεγραμμένον κατὰ Αἰγυπτίους εὐαγγέλιον.
(5) Les passages dans Harnack. *l. c.*, 13 s. Zahn, *l. c.*, 632 s., remarq. 1 et dans la traduction allemande de Hennecke, *l. c.*, 23.
(6) *L. c.*, 630 s.
(7) *RB.*, 451.

II

A PROPOS D'ISAIE X, 29-31

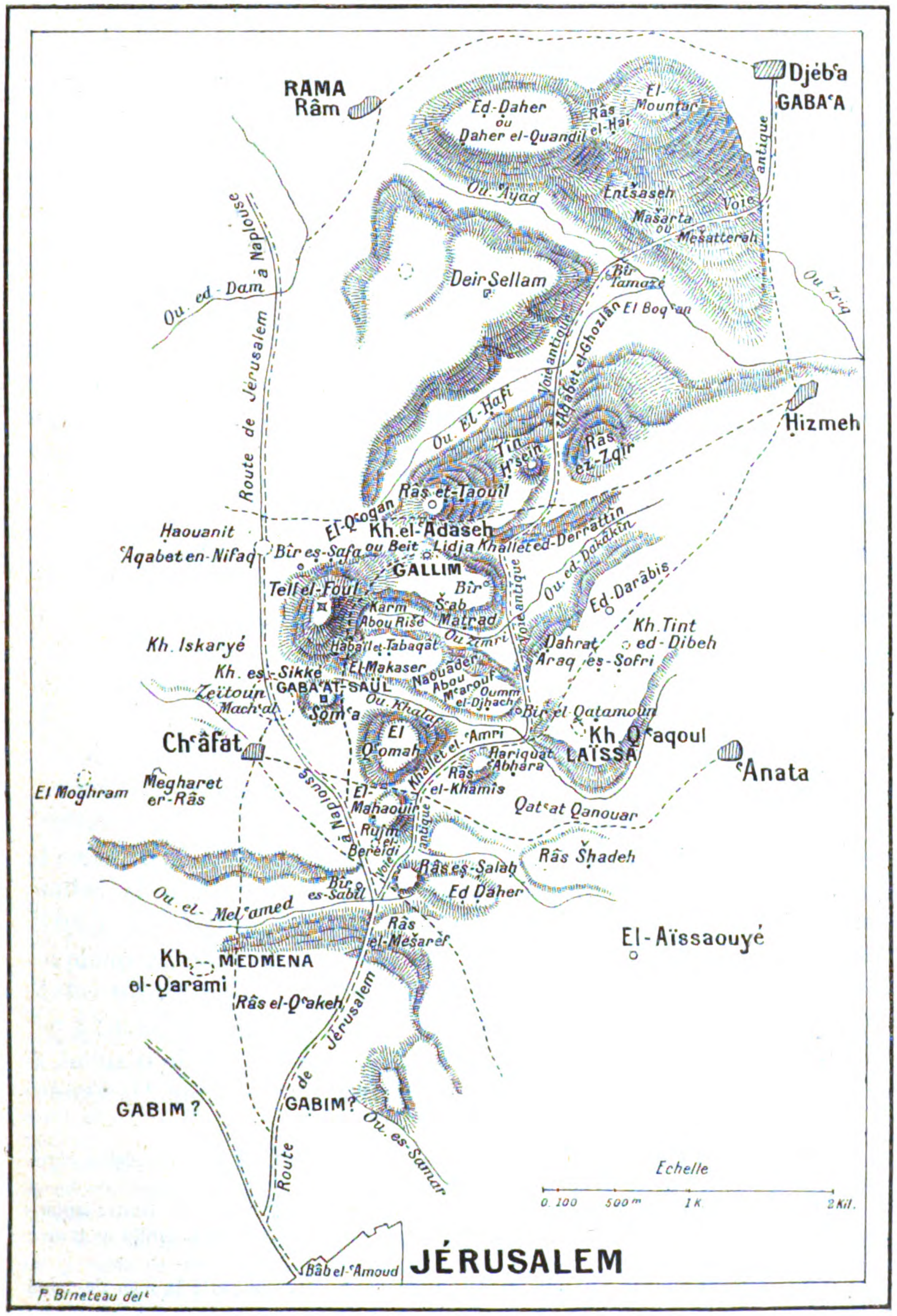
Au sujet de la marche des Assyriens sur Jérusalem à partir de Djéb'a, nous croyons devoir signaler une lacune dans un travail récent du savant professeur Dalman (1). M. Dalman (*ZDPV.* XXVIII, p. 172) compte trois chemins conduisant de Djéb'a à Jérusalem : 1° celui qui de Djéb'a se dirige sur Râm et aboutit à la grande voie de Naplouse; 2° le tracé Djéb'a-Ḥizmeh-Q'aqoul-Râs el-Mešaref; 3° le tracé Djéb'a-Ḥizmeh-'Anata. Selon l'auteur, il y a lieu de tenir un compte spécial du second de ces chemins pour déterminer la marche des Assyriens.

Il existe en réalité une très ancienne voie reliant directement Djéb'a à Jérusalem; bien qu'elle ne figure sur aucune carte, elle sert encore tous les jours; elle pourrait mériter peut-être plus que toute autre route d'entrer en ligne de compte dans l'interprétation des versets 29-31 du chapitre x d'Isaïe. Nous en donnons le tracé avec un croquis dont nous ne nous dissimulons pas les imperfections, mais qui indique du moins les principales modifications à introduire dans le relief du sol figuré par les cartes courantes. Cette route part de Djéb'a en se dirigeant au sud; pendant quelques minutes elle se confond avec le chemin qui relie Djéb'a avec Ḥizmeh; mais bientôt elle coupe le *ou. ez-Zriq* (ou *Zriq*) pour incliner au sud-ouest; elle longe les pentes méridionales du *Mounṭar* (2), traverse le vallon complanté d'oliviers appartenant à la petite ruine nommée *Mašarta* par les gens de Djéb'a et *M'šatterah* par les habitants de Ḥizmeh. Puis, elle coupe du nord au sud une arête rocheuse absolument aride; elle descend dans la vallée du *ou. 'Ayad*, elle traverse le ouâdi. A quelques pas au sud du ou. 'Ayad on rencontre la citerne appelée *Bîr Ṭamazé* (ou *Ṭa-*

(1) Dans *ZDPV.* XXVII, 161-173 et XXVIII, 162-175, le Prof. Dalman a donné une remarquable étude sur le *Ou. Souénit* et les environs de *Djéb'a* et de Machmas. Nous pensons que de nouvelles recherches amèneront l'auteur à conclure sans aucune hésitation à l'existence de Bosez et Sené I Sam., xiv, 4-5 ainsi qu'à celle du gué, Isaïe, x, 29 dans le voisinage immédiat de *Qaṣr el-Moqtarah.* Cette localité n'est pas inscrite dans la carte ci-jointe; elle est située trop loin au nord-nord-est.

(2) Djéb'a est séparé de Râm par une montagne s'étendant de l'ouest à l'est. Le sommet occidental porte le nom de *Eḍ-ḍaher*, le sommet oriental est appelé Mounṭar; entre les deux sommets se trouve *Râs el-Ḥaï*.

Digitized by Google Original from CORNELL UNIVERSITY



La voie suivie par les Assyriens, entre Gaba'a et Jérusalem.

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Digitized by Google

Original from
CORNELL UNIVERSITY

maḍi); à cet endroit la route se trouve à l'extrémité orientale du contrefort qui porte les ruines de *Deir Sellam*. Les terres situées à l'est de la citerne, au fond de la vallée, qui a une assez grande largeur à cet endroit, se nomment *el-Boq'an;* c'est là que le *ou. el-Ḥafi* se joint au ou. 'Ayad. — Après avoir traversé le ou. el-Ḥafi, la route, dont la direction est nord-sud, monte la pente nord du plateau qui s'étend de *Râs eṭ-Ṭaouîl* à Ḥizmeh, cette pente porte le nom de *'Aqabet el-Ghozlân;* le tracé de la route est nettement marqué par deux rangées parallèles de pierres frustes que l'on retrouve sur la majeure partie du parcours. Après une ascension de quelques minutes, on laisse à gauche un sommet assez élevé appelé *Râs ez-Zqir* avec citerne et tombeaux; à droite on observe un mamelon portant le nom de *Tîn Ḥ'sein*. Dès lors on se trouve sur un vaste plateau qui fait suite aux pentes orientales du Râs eṭ-Ṭaouîl; sur ce plateau la route croise le chemin conduisant de *Khirbet 'Adaseh* à Ḥizmeh. Remarquons en passant que le village ruiné qui se trouve au sud de Râs eṭ-Ṭaouîl est appelé Khirbet 'Adaseh par les gens de Ch'âfat; les fellaḥs de Ḥizmeh et de *Beit-Ḥanineh* l'appellent souvent *Beit-Lidja* (1). Après avoir traversé le plateau, la route, se dirigeant toujours vers le sud, descend assez brusquement pour traverser le petit vallon *Š'ab ed-derrâtîn* (2). — A quelques centaines de mètres à l'est de la descente on remarque une colline allongée, courant du sud-ouest au nord-est, elle porte les ruines de constructions anciennes avec deux belles citernes; ruines et collines se nomment *ed-darâbis*.

Après avoir traversé *Š'ab ed-Derrâtîn*, la route contourne l'extrémité orientale d'une arête (3) venant de Khirbet 'Adaseh, traverse le ou. *ez-Zimri* puis gravit au sud la pente occidentale de la colline nommée *Daher 'Araq eṣ-Ṣofri*. Arrivée à une centaine de mètres du col de *Q'aqoul*, la route franchit un banc de rochers, à quelques mètres d'une belle citerne nommée *Bîr el-Qaṭamoun* (4). Au col de Q'aqoul la route se confond avec le chemin venant de Ḥizmeh; à cet endroit on remarque, à gauche les ruines du village de Q'aqoul, à droite se trouvent les grottes et tombeaux antiques appelés *Oumm*

(1) A quelques pas à l'ouest du village se trouvent les ruines d'une petite église chrétienne; les indigènes le nomment *deir el-Maḥrouq*.

(2) Le *Š'ab ed-Derrâtîn* ou *ed-Derrât* doit son nom à une grotte qui se trouve légèrement au sud-ouest et qui sert d'abri aux bergers, à peu de distance de la grotte se trouve la citerne Bîr ed-Derrât.

(3) Sur le penchant sud de cette arête se trouve une terre qui porte le nom de *Š'ab Maṭrad*.

(4) La citerne doit son nom à une ancienne carrière servant d'abri aux bergers; cette localité se trouve à deux cents mètres à l'ouest de la citerne.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

el-Djḥach (1); en remontant à l'ouest on rencontre *Naouâder Abou M'arouf, el-Mekaser* et *Ḥabaïl eṭ-Ṭabaqât* qui vont se souder à l'extrémité méridionale de *Tell el-Foul*.

Du col de Q'aqoul (2), la route descend dans le *ou. Khalaf*, le traverse, puis remonte au sud-ouest la *Khallet el-'Amri*. On laisse à gauche les ruines insignifiantes dites *Ḥariqat 'Abḥara* et le sommet nommé *Râs el-Khamîs;* à droite on longe le plateau élevé qui porte le nom de *el-Q'omah* (3). A l'extrémité sud de ce plateau la route croise le chemin de Ch'âfat à 'Anata, puis elle longe l'extrémité orientale du plateau nommé *el-Maḥaouir* (4); tournant au sud-ouest, la route arrive à un petit col séparant el-Maḥaouir du sommet appelé *Râs eṣ-Ṣalaḥ;* elle contourne ce dernier à l'ouest et arrive près du point de départ du ou. *el-Men'amed* (5) qui se dirige vers l'ouest. A cet endroit la route de Djéb'a rencontre : à droite, et à 300 mètres environ du *Râs el-Mešaref,* la grande voie de Naplouse à Hébron; à

(1) *Oumm el-Djḥach* est le nom d'une vaste grotte en partie effondrée.

(2) El-Ḥadj 'Abd er-Raḥmân abou Khder, premier chef de Ch'âfat, m'a affirmé posséder un acte de propriété remontant à un siècle et demi; cet acte donne comme propriétaire d'un terrain situé au sud de Q'aqoul une certaine *Lilah bent Ibrahim el-Qanouar* de Q'aqoul. Le vocable de *qanouar* fournit l'explication du nom que porte un terrain Qat'at Qanouar, situé entre *Râs el-Khamîs* et *Râs-Schḥadeh*. — Le chef croit pouvoir déduire de cet acte que le village de Q'aqoun était encore habité, il y a moins de deux siècles. — Au dire des fellaḥs de Ch'âfat, les habitants de Q'aqoul auraient émigré vers le nord, du côté de Naplouse.

D'après une légende bien connue à Ch'âfat, un des derniers habitants de Q'aqoul, parti très jeune, aurait voulu être ramené à son village natal avant de mourir; monté sur un âne, il s'y fit conduire par son petit-fils. Arrivé entre Tell el-Foul etSom'a, le vieillard, qui était devenu aveugle, se courba sur son âne. « Pourquoi te courbes-tu ainsi? » demanda le petit-fils. — « Pour ne point heurter les branches des oliviers et des autres arbres. — Mais il n'y en a plus », reprend l'enfant. Le vieillard soupira et dit : « En vérité, mon fils, d'ici au village toute la terre était couverte d'oliviers et d'autres arbres. »

(3) On aperçoit à *el-Q'omah* des traces d'habitation et une citerne. D'après les gens de Ch'âfat, cette localité appartenait autrefois aux *Sa'adyés;* — les *Sa'adyés* sont les membres d'une famille habitant le quartier qui porte leur nom à l'est de la porte *Bâb el-'Amoud* à Jérusalem. Cette famille possédait exclusivement jadis les terres du Scopus et du *ou. Samar;* ces terres ont passé pour la majeure partie aux gens de *Lifta*. Ce sont manifestement des villageois, mais nous n'avons pu découvrir l'endroit où ils habitaient avant de se réfugier à Jérusalem; leur installation dans la ville doit dater de plusieurs siècles.

(4) Le plateau a reçu ce nom à cause de deux larges excavations obtenues par l'extraction de calcaire friable, *ḥouar*, dont les fellaḥs se servent pour garnir les terrasses de leurs maisons.

(5) Le ouadi ne prend le nom de *Mel'amed* ou *Men'amed* qu'immédiatement à l'ouest de la route de Naplouse; à l'est de cette route et sur un parcours ne dépassant pas 80 mètres, le vallon se nomme *Khallet bir es-Sabil*, à cause de la citerne de même nom située à l'ouest et tout près de la grand'route. — Le point initial du ouâdi est sur le flanc occidental du plateau nommé *eḍ-Daher*. A signaler sur cette même pente occidentale un terrain appelé *el-Ibrâk;* ce nom semblerait indiquer des réservoirs, mais on n'en voit pas

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

gauche, la vieille route qui suit la ligne des crêtes reliant le mont des Oliviers au Scopus; cette dernière route va se souder à la route d''Anata à Jérusalem.

La route dont nous venons de donner sommairement le tracé, est encore journellement pratiquée par les habitants de Djéb'a. Sans doute, n'ayant subi aucun travail de réfection depuis de longs siècles, elle se trouve sur certains points en assez mauvais état; à ces endroits les paysans suivent un sentier contigu à la route; il est vrai aussi que la route d'*el-Biré* ayant été rendue carrossable, plusieurs font le long détour de Râm et suivent la grand'route; il n'en reste pas moins qu'à une époque plus reculée la voie que nous venons d'indiquer était préférable à tous les détours.

Gab'aat-Saül. Bat-Gallim. Laïsa. Anathot. Medmena. Gabim.

Des sept localités citées par Isaïe comme ayant à redouter le massacre ou le pillage de la part des Assyriens, deux seulement sont connues avec certitude : Rama et 'Anata. Il n'est pas douteux qu'il faille chercher les cinq autres dans les ruines qui se trouvent à proximité de la route de Djéb'a à la Ville sainte; il semble bien aussi que dans les recherches il n'y a pas à tenir compte des ruines d'habitations isolées, mais qu'il faut chercher des villages proprement dits; l'emplacement de ces villages, dans le haut pays de Judée et dans les localités privées de sources, est habituellement caractérisé par une assez forte agglomération de citernes.

Ces remarques faites, nous constatons, en suivant la route directe de Djéb'a au Râs el-Mešaref, les villages ruinés dont les noms suivent : à l'ouest de la route, *Khirbet 'Adaseh* ou *Khirbet Beit-Lidja,* à quelques pas au sud de Râs eṭ-Ṭaouîl; *Khirbet es-Sikké* qui fait suite à la ruine de Kh. es-Som'a, à quelques pas à l'ouest de celle-ci. — A l'est de la route : *Khirbet Q'aqoul.* Enfin à peu de distance ouest-sud-ouest du Râs el-Mešaref, *Khirbet el-Qarami.* Aucune de ces localités n'a conservé son ancien nom; il ne nous en paraît pas moins indubitable qu'elles représentent les villages énumérés par le prophète.

Y a-t-il quelque chance d'aboutir à une identification pour quelques-unes? Nous croyons pouvoir répondre affirmativement pour Gab'aat-Saül; pour Gallim, Laïsa et Medmena, nous estimons qu'il

de trace apparente. C'est à tort que la carte anglaise et celle de Schick donnent le nom de ou. Samar au ou. el-Mel'amed; le ou. Samar se trouve au sud-est du Scopus.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

existe de sérieuses probabilités en faveur de leur identification; pour Gabim, il en faudra rester à des conjectures.

Gab'aat-Saül. — Nous ne nous attarderons pas à citer ici les opinions émises au sujet de cette intéressante localité; nous nous bornerons simplement à constater ce que les yeux peuvent voir et ce que les oreilles peuvent entendre.

Nous affirmons qu'à moins de cinq minutes nord-est de Ch'âfat, on trouve un petit bouquet d'oliviers appelés *Zeitoun Mach'al;* la route de Naplouse longe cette oliveraie à l'est; nous disons que, sous ces oliviers et parallèlement à l'est de la route jusqu'à Ṣom'a, s'étendent les ruines d'une localité considérable; nous disons que ces ruines dépassent au nord à plus de cent mètres l'oliveraie dite *Zeitoun Mach'al;* nous affirmons qu'au milieu de ces ruines ou à proximité on peut voir encore une quinzaine de citernes. Pour leurs propriétaires actuels, les fellaḥs de Ch'âfat, ces ruines portent le nom très vulgaire de *Khirbet es-Sikké* « la ruine du chemin ». Sans hésitation nous concluons que là se trouve Gab'aat-Saül.

Et *Tell el-Foul?* et *Kh. es-Ṣom'a?* et Ch'âfat?

Tell el-Foul porte encore les ruines d'un fortin, mais vainement y chercherait-on les vestiges d'un village; vainement voudra-t-on y trouver les citernes nécessaires à ce village; il faudra pour les trouver descendre à quelques pas au sud du tell, à *Khirbet es-Sikké.*

Dans des temps bien postérieurs à Isaïe, le monticule de *Ṣom'a* a eu son fortin, lui aussi, et c'est une petite tour ruinée qui lui vaut son nom arabe; mais, comme chacun peut le constater, Ṣom'a est en dépendance très étroite avec *Khirbet es-Sikké,* et c'est la petite éminence de Ṣom'a qui justifiait le nom de *Gab'aat.*

Il y a cinquante ans Ch'âfat était un hameau de cinq à six maisons; aujourd'hui il y en a cinq fois plus, c'est un village grâce au développement extraordinaire de la famille *Abou Khḍer;* mais ici, il nous faut dire ce que nos oreilles ont entendu. Ch'âfat n'a que trois citernes; c'est aux citernes de *Khirbet es-Sikké* que la population doit recourir pour ses besoins et ceux de ses troupeaux; c'est avec les pierres taillées tirées de la ruine à *Zeitoun Mach'al* que nombre de maisons neuves ont été bâties. Ni Ch'âfat, ni *Meghâret er-Râs,* ni *el-Moghram,* petites ruines situées à l'ouest de Ch'âfat, n'ont été des villages dans les temps anciens; c'étaient des dépendances de Gab'aat-Saül. Il faut en dire autant de la petite ruine très intéressante d'*el-Iskaryé,* située à trois minutes ouest-nord-ouest de *Zeitoun Mach'al.* Qu'on veuille bien étudier et contrôler sur place, en questionnant les

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

vieillards de Ch'âfat, on pourra se rendre compte de la valeur de chacune des affirmations qui précèdent.

Gab'aat-Saül mérite davantage que ce que nous venons de dire; cette capitale déchue aurait droit à une étude à part, mais ce n'est pas l'occasion de la donner (1).

Avant d'examiner la suite des localités énumérées par Isaïe, une remarque s'impose. Nous pensons que si le prophète a nommé Gab'aat-Saül immédiatement après Rama, c'est à cause de son importance et non pas en raison de sa situation géographique. Quelle que soit en effet l'opinion qu'on embrasse relativement à la route envisagée par le prophète; qu'on opte pour le détour par Rama ou pour la voie que nous avons décrite plus haut, il est nécessaire d'admettre que la route, avant de se trouver à la hauteur de Gab'aat-Saül, rencontre une autre localité : celle de Kh. 'Adaseh ou *Beit-Léja*. Cependant, à part l'exception faite en faveur de Gab'aat, il ne nous paraît pas qu'Isaïe ait eu quelque raison de jeter pêle-mêle les noms des localités qu'il va énumérer, il semble plus conforme aux règles ordinaires du langage qu'il les nomme dans l'ordre de leur position géographique.

Gallim. — D'après ces remarques nous trouverons *Bat-Gallim* à Beit-Léja (Kh. 'Adaseh). Cette localité située sur un petit plateau au pied de Râs eṭ-Ṭaoûl est ancienne; ses maisons renversées, ses citernes éventrées, les monnaies et poids hébraïques que nous y avons trouvés, témoignent qu'il y avait là un village à l'époque juive. Il subsistait

(1) L'indication de la vieille route de Djéb'a et la localisation de Gab'aat-Saül à *Khirbet es-Sikké* permettront, pensons-nous, d'éclaircir plusieurs passages du ch. xx du livre des Juges, restés jusqu'ici fort obscurs. Ainsi pour ce passage du verset 31 : « ils commencèrent à faire des victimes parmi le peuple, comme les autres fois, dans les chemins dont l'un monte à Béthel et *l'autre à Gabaa dans la campagne* », l'explication naturelle est désormais trouvée. Cette dernière route est celle que nous avons fait connaître; à la hauteur de Gab'aat-Saül cette voie est à peu près parallèle à la route de Béthel; une distance d'environ deux kilomètres sépare les deux chemins. — « Maaré-Guibea » (la plaine de Guibea) aux extrémités de laquelle était dissimulée l'embuscade ne peut être, croyons-nous, que la plaine qui s'étend au sud de *Khirbet es-Sikké* et à l'est de Ch'afat. Jug. xx, 33. — Ce même verset 33 résume énergiquement l'action décisive d'où va sortir la ruine de Gab'aat-Saül : « Tous les hommes d'Israël quittèrent leur position et se rangèrent à Baal-Thamar, et l'embuscade d'Israël s'élança de sa place... » Pendant que les défenseurs de la cité coupable poursuivent une partie des Israélites sur les deux routes du nord et du nord-est, l'embuscade placée au sud-est et à l'ouest de la ville s'élance de derrière ses cachettes; non moins rapidement le gros des troupes d'Israël s'approche du côté nord de la ville. Du passage que nous venons de citer, nous croyons pouvoir conclure que l'emplacement de Baal-Thamar ne peut se trouver qu'à une très faible distance au nord de Gab'aat-Saül. L'appellation Baal-Thamar semble suggérer l'idée d'un ancien lieu de culte chananéen établi près d'un palmier isolé; nous pensons qu'il devait se trouver entre la colline de Tell-el-Foul et Ḍahrat el-Qebliyé, petite colline située à 500 mètres à l'ouest de Tell el-Foul; c'est manifestement à cet endroit que les Israélites cernaient Gab'aat du côté nord.

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

encore à l'époque byzantine; M. Clermont-Ganneau a eu raison d'identifier *Beit-Léja* avec le casal de *Bet-Ligge,* qui, à l'époque franque, appartenait au prieuré du Saint-Sépulcre. Pour la question qui nous occupe, le nom *Léja* ou *Lidja* n'offre pas de difficulté réelle sous le rapport de sa dérivation de Gallim; on peut admettre la métathèse.

Laïsa. — M. Dalman et quelques autres voudraient la retrouver dans *el-Aïsaouyé*. Ce dernier nom nous paraît d'origine franchement arabe et jusqu'à preuve du contraire, nous ne le croyons pas dérivé de Laïsa. — Nous considérons *Kh. Q'aqoul* comme représentant Laïsa; le village ruiné compte d'assez nombreuses citernes, dont quelques-unes en bon état. Le nom actuel nous semble d'origine arabe; nous estimons qu'on peut le rapprocher de celui de *Q'oqan,* donné à un petit plateau qui domine Kh. Beit-Léja à l'ouest et situé à peu de distance au nord de Tell el-Foul, — on peut comparer encore ce nom à celui de Q'aqoun qu'on retrouve sur plusieurs points de la Palestine.

Après Laïsa, vient *Anathot,* déjà identifiée avec 'Anata.

Medmena. — La route nous a conduits près du Râs el-Mešaref. Nous avons dit qu'à quelques minutes de ce dernier, on rencontre l'emplacement d'un très ancien village avec grandes citernes, pressoirs, etc. La ruine porte le nom de *Kh. el-Qarami,* qui nous paraît être le nom d'un propriétaire à une date relativement récente. Or, *Kh. el-Qarami* se trouve être sur le côté sud du *ouâdi el-Mel'amed* ou *Men'amed;* nous constaterons simplement le rapprochement significatif qui peut être établi entre ce nom et celui de *Medmena.* Même s'il pouvait être prouvé que les deux noms sont sans relation, la proximité du Scopus autorise, croyons-nous, à envisager la position de *el-Qarami* comme pouvant convenir à Medmena.

Gabim. — On sait que les interprètes diffèrent entre eux pour la lecture de ce mot. Faut-il y voir un nom propre ou bien simplement un nom commun au pluriel, ayant la signification d'habitations rurales munies de vasques et de citernes? Cette dernière signification, qui nous est suggérée par un ami bien au courant des choses bibliques, nous paraît la meilleure. En dehors des villages proprement dits, on rencontre en effet, sur les montagnes de Judée, nombre de ruines isolées sur les sommets ou au flanc des collines. Il est très naturel que le prophète ait voulu désigner par un terme général ces habitations disséminées sur le parcours de la route; la terreur de ces propriétaires isolés devait dépasser encore l'épouvante des villageois groupés en nombre.

Sainte-Anne de Jérusalem.

L. Féderlin.

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

III

DEUX TEXTES RELIGIEUX ASSYRO-BABYLONIENS

Les deux morceaux suivants sont extraits d'un recueil qui paraîtra prochainement dans la collection des Études Bibliques et comprendra les textes religieux assyro-babyloniens dont la connaissance peut être utile à l'exégèse de l'Ancien Testament. Ces textes seront donnés intégralement en transcription, avec traduction et commentaire. Pour ne rien changer à la disposition matérielle de la revue nous n'avons pas inséré ici la transcription de nos deux extraits. Les textes auxquels il est renvoyé en note font naturellement partie de l'ouvrage.

I. — HYMNE A IŠTAR

Texte babylonien dans King, *The seven tablets of creation,* II, pl. LXXV ss.

Une première traduction dans King, *op. laud.,* t. I, p. 222 ss. Cf. aussi Zimmern, dans *Babylonische Hymnen und Gebete,* p. 19 ss. (*der alte Orient,* VII, 3).

TRADUCTION.

1) Incantation. — Je t'implore, souveraine des souveraines, déesse des déesses,

2) Ištar, reine de la totalité des hommes, directrice des humains!

3) Irnini, ô exaltée, maîtresse des Igigi,

4) Tu es forte, tu es princesse, ton nom est sublime!

5) Toi, tu es la lumière des cieux et de la terre, la fille vaillante de Sin,

2) Le mot *dadmé,* en parallélisme avec *ténišéti,* représente « les hommes » : Delitzsch, AHW, p. 211 B.

3) Irnini, nom de la déesse des cèdres, qui habite la forêt sacrée gardée par Ḫoumbaba (*Épopée de Gilgamès,* tab. V, col. I, a, l. 6). Ici vocable d'Ištar. Forme *muttallâti,* particip iftaal de *elû* « être haut ». A la fin « grande des Igigi » = « maîtresse, souveraine des Igigi ». Les Igigi, esprits célestes au nombre de sept (écrits ici par leur idéogramme, 5 + 2), le pendant des Anounnaki, esprits de la terre et du monde infernal (cf. *Poème de la Création,* tab. III, l. 126).

4) Les formes *gašrâti* et *malkâti* sont des permansifs 2ᵉ p. f. (cf. l. 13).

5) Ištar est appelée *nannarat,* état construit de *nannartu,* féminin de *nannaru* qui

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

6) Dirigeant les armes, établissant le combat,

7) Réglant toutes les lois, portant la couronne du pouvoir!

8) Bêlit, ta grandeur est brillante, élevée sur tous les dieux,

9) Étoile de la lamentation, qui fait se battre des frères qui étaient en bons termes,

10) Qui fait abandonner à l'ami

11) L'amitié. O dame de la déroute, rendant impétueux mon désir!

12) O Gouš̂êa, qui est couverte du combat, qui est revêtue d'épouvante!

13) Tu parfais le jugement et la décision, la loi de la terre et des cieux.

14) Les sanctuaires, les temples, les demeures et les appartements sacrés espèrent en toi!

15) Où ton nom n'est-il pas? Où ne sont-ils pas tes décrets?

16) Où ne sont-elles pas dessinées tes images? Où ne sont-ils pas fondés tes sanctuaires?

17) Où n'es-tu pas grande? Où n'es-tu pas sublime?

18) Anou, Bêl et Éa t'ont exaltée, parmi les dieux ils ont grandi ta souveraineté,

sous la forme *Nannar* est un nom du dieu Sin; rac. *namâru* « briller », d'où *nanmaru*, *nannaru*. Sur Ištar, fille de Sin, cf. *Descente d'Ištar aux enfers*, recto, l. 2.

6) Ištar est la déesse de la guerre et des combats (cf. Lagrange, ÉRS, p. 136).

8) Ištar est interpellée sous le vocable de *Bêlit* « la souveraine », précédé du signe divin.

9) La forme *mitgurûti*, pluriel de l'adjectif *mitguru* (cf. *pitqudu* etc... Delitzsch, *Ass. Gr.*, p. 179). Lire au début *Kakkab* avec Zimmern et non *mul*.

10) Pour *itbaru*, King suppose le sens de « force » (de אבר₁, Delitzsch, AHW, p. 9 A). Mais, outre que l'on ne rencontre pas *itbaru* avec ce sens, les noms de la forme *fit'âl* ont ordinairement le sens concret d'adjectif et non celui de substantif abstrait (cf. les cas cités par Delitzsch, *Ass. Gr.*, p. 178). Le vers fait pendant au vers précédent, il veut exprimer l'influence toute-puissante d'Ištar sur les querelles fratricides.

11) La forme *muttakkipat* ne représente pas l'ifteal (King), mais l'iftaal de *nakâpu;* le sens actif lui est alors tout naturel comme pour la forme piel (cf. Delitzsch, *Ass. Gr.*, p. 232). Ištar est appelée « dame de la déroute » (*tûšaru*, de ושר), c'est-à-dire celle qui met les ennemis en déroute. King traduit « dame de la victoire ». *Tûšaru* a aussi le sens de « champ, campagne » (KB, VI, 1, p. 445), d'où Zimmern : « dame de la campagne ».

12) Lire *Gu-še-e-a* et non *Gu-tir-a* (contre King) : cf. Meissner, *Supplément*, p. 29 B et Zimmern, BBR, p. 130, l. 73.

13) Lire *ur-ti* et non *liq-ti* de King, et cf. *Épopée de Gilgamès*, tab. XII, col. iv, l. 2. Rattacher *šipṭu* à la racine שׁפט et cf. KB, VI, 1, p. 387.

14) Lire *u-paq-qu* et non *u-tuq-qu* de King. Le mot *suk-ku*, singulier collectif : le pluriel est *sukkê* (Delitzsch, AHW, p. 497 s.); peut-être faut-il envisager *sukku* comme une forme de pluriel en *û*, parallèle à la forme en *ê*.

15) La forme *par-ṣu-ki* = pluriel avec suffixe. Les vers 15, 16, 17 forment une véritable strophe avec une série de parallélismes très bien marqués.

18) Anou, Bêl et Éa, la triade suprême des dieux, l'un seigneur du ciel, l'autre de l'atmosphère et de la terre, le troisième de l'Océan.

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Digitized by Google

Original from CORNELL UNIVERSITY

19) Ils t'ont élevée, dans l'ensemble des Igigi ils ont fait prévaloir ta place;

20) A la pensée de ton nom le ciel et la terre se calment,

21) Les dieux sont en repos, les Anounnaki sont sans mouvement!

22) Ton nom terrible, les hommes le vénèrent.

23) Toi tu es grande et tu es sublime,

24) L'ensemble des humains, la multitude des hommes sont soumis à ta force,

25) Le jugement des hommes dans la justice et la droiture tu le juges, toi!

26) Tu regardes le malfaisant et le destructeur, tu (les) diriges dès le matin!

27) Ta parole de délivrance, ô dame des cieux et de la terre, bergère des gens faibles!

28) Ta parole de délivrance, ô dame d'E-Anna le (temple) saint, du magasin pur!

29) Ta parole de délivrance, ô Bêlit, toi dont les pieds ne se fatiguent pas, dont les genoux courent!

30) Ta parole de délivrance, ô dame de la bataille, de tous les combats!

31) L'éclatante qui fait rage parmi les Igigi, qui soumet les dieux irrités!

32) Puissante sur tous les princes, tenant le sceptre des rois,

33) Ouvrant les liens de toutes les esclaves,

19) Cf. les Igigi, l. 3.

20 s.) King traduit *irubbu* (et *irubu* de l. 21) par « ils tremblent » (cf. aussi MUSS-ARNOLT, *Dictionary*, p. 948). Mais *râbu* est presque constamment en relation avec *narâṭu*. Le sens propre de *narâṭu* est celui d' « être sans mouvement » (KB, VI, 1, p. 512 s.); le sens de *râbu* lui sera parallèle et par suite de sa synonymie avec *pašâḫu* et *nâḫu* exprimera l'idée d' « être en repos » ou de « rester calme et silencieux » (*ibid.*).

24) « Les humains » rendus par la périphrase ordinaire : « les (créatures) noires de tête ».

26) Les mots *ḫablu* et *šaqšu* sont parallèles dans DELITZSCH, AHW, p. 266 B.

27 ss.) Pour *aḫulap* avec suffixe, cf. DELITZSCH, AHW, p. 44 A. Traduire, avec Zimmern, *apâti* par « faibles », d'après KB, VI, 1, p. 451.

28) Cf. *Épopée de Gilgamès*, tab. I, col. I, l. 10.

29) La phrase est conçue sur le type des précédentes. On ne peut donc faire dépendre les verbes de la locution du début qui a son sens complet avec le suffixe *ki*. Les propositions « tes pieds ne sont pas fatigués, tes genoux courent » sont des appositions à Bêlit.

30) « De tous les combats », m. à m. « d'eux tous, les combats ». D'après l. 32 et 33, il faut rattacher *ka-li-šu-nu* à ce qui suit et non à ce qui précède.

32) « Sur tous les princes », m. à m. « eux tous les princes ».

33) Le verbe *pasâmu*, d'où *pasuntu* « sorte de filet », *napsamu* « rênes » a évidemment le sens d' « enchaîner », de « retenir captif ». De là le sens de *pusummu*. Sur la forme, cf. DELITZSCH, *Ass. Gr.*, p. 167.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

34) Elle est élevée, elle est proclamée! ô vaillante Ištar, grande est ta puissance!

35) Brillant flambeau des cieux et de la terre! Éclat de toutes les demeures!

36) Terrible dans le combat, sans rival, forte dans la mêlée,

37) Flamme qui s'allume contre les ennemis, qui cause la destruction des puissants!

38) O stimulante Ištar, qui rassemble les troupes,

39) Déesse des hommes, déesse des femmes, dont nul n'apprend la décision!

40) Là où tu regardes, le mort vit, le malade se lève;

41) L'injuste devient juste en voyant ta face!

42) Moi je t'invoque, soupirant, gémissant, souffrant, ton serviteur!

43) Regarde-moi, ô ma souveraine, et accueille ma prière,

44) Regarde-moi véritablement et entends ma supplication!

45) Dis ma délivrance et que ton cœur s'apaise!

46) Délivrance de mon corps affligé, qui est plein de troubles et de désordres!

34) Au début deux permansifs. Le second du nifal de *nadû* « jeter, fonder » mais aussi « proférer ».

35) Ištar est la planète Vénus.

36) Forme *la maḫâr*, parallèle à *la šanân*, locution formée à l'aide de l'infinitif construit de *šanânu*.

37) Pour *akukûtum*, le sens d' « ouragan » postulé à cause de la synonymie avec *ašamšutum* ne convient pas au contexte. Si l'on traduit par « flamme » on obtient un sens très satisfaisant et, dans Delitzsch, AHW, p. 53 A, l'on traduira *akukâti addima* par « j'ai jeté les flammes »; de même, dans Meissner, *Supplément*, p. 6 : *akukûtum ša qabla qablat* « flamme qui lutte le combat ». La synonymie avec *ašamšutum* « ouragan » n'a rien d'étrange. Le verbe *nadû* employé avec *akukâti* comme complément direct dans le texte cité par Delitzsch, *loc. laud.*, est le terme usité avec *išâtu* pour signifier « mettre le feu » (cf. les exemples cités par Delitzsch, AHW, p. 143 B). Rattacher *šulluqtu* à *šulluqu* « trancher, couper ».

38) Au début participe piel de *amâlu* « exciter ».

39) Ici *Ištar* parallèle à *ilat* a son sens général de « déesse ». *Milik-šu* au lieu de *milik-ša*!

40) Sur *tebû* « se lever », KB, VI, 1, p. 306.

41) King : « l'affligé est sauvé de son affliction ». Impossible de justifier une semblable traduction. Le sens est limpide, avec *iššir* présent de ישׁר et *la i-ša-ru* « l'injuste » déjà connu dans Delitzsch, AHW, p. 312 B.

42) Cf. *šumruṣu* dans Meissner, *Supplément*, p. 60. A la fin *ardi-ki* apposition à « moi » du début.

45) Sur *aḫulap* avec suffixe, cf. Delitzsch, AHW, p. 44.

46) La l. 48 donne la norme pour les phrases similaires de la l. 46 à la l. 50 : les mots *nassi* (l. 46) *šumruṣu* (l. 47) et *šudlubu* (l. 49) ne sont pas des permansifs (contre King), mais des adjectifs en apposition au mot qui précède, et, en effet, *libbu* (l. 47) et *bîtu* (l. 49) sont des substantifs masculins d'où l'adjectif au masculin de même qu'à la l. 48 *nassâti* est au pl.

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

47) Délivrance de mon cœur souffrant, qui est plein de pleurs et de soupirs!

48) Délivrance de mes tristes présages, troublés et confus!

49) Délivrance de ma maison angoissée qui profère des plaintes!

50) Délivrance de mon esprit qui est saturé de pleurs et de soupirs!

51) O Irnini,... lion terrible, que ton cœur s'apaise,

52) Buffle irrité, que ton âme s'adoucisse!

53) Que tes yeux bienveillants soient sur moi,

54) De ton visage brillant regarde-moi avec fidélité!

55) Mets un terme aux sortilèges mauvais de mon corps; que ta brillante lumière je voie!

56) Jusques à quand, ô ma souveraine, mes ennemis me jetteront-ils de mauvais regards,

57) Jusques à quand dans les révoltes et les trahisons méditeront-ils des choses mauvaises,

58) Mon persécuteur, mon railleur feront-ils rage contre moi?

59) Jusques à quand, ô ma souveraine, le *lillu* misérable viendra-t-il vers moi,

60) Se tournera-t-il contre moi? Le puissant est devenu le dernier, mais moi je me suis réjoui en toi;

61) Les faibles sont devenus forts, et moi je suis devenu faible!

62) Je suis soulevé comme le flot que tourmente un vent mauvais.

63) Mon cœur prend son vol, il vole comme l'oiseau des cieux!

64) Je gémis comme la colombe, nuit et jour,

65) Je suis triste et je pleure amèrement,

fém. comme se rapportant à *têriti*. Le mot *nassi* de notre l. 46 est donc un adjectif comme *nassâti* de la l. 48; le permansif serait ici *nas*. Sur l'existence de *nassu* adjectif, cf. MEISSNER, *Supplément*, p. 67 B, où il est en parallélisme avec *šudlubu* (cf. l. 40).

48) Ici *ešâti* et *dalḫâti* sont comme *nassâti* des adjectifs féminin pluriel et non des substantifs comme à la l. 46.

51) Devant ... *i-tum* se trouvait un signe qui a été effacé par le scribe et non remplacé. Sur Irnini, cf. l. 3.

52) King au début : « la colère est-elle miséricorde? » Lire *rîmu* de DELITZSCH, AHW, p. 603 A; *šabbasû* est un adjectif. Cf. la comparaison avec le lion de la ligne précédente. Naturellement ici « âme » non dans le sens métaphysique, mais comme siège de la colère.

56) « Ennemi » = « Maître de la parole » *bêl dabâbi*, cf. syr. בעלדבבא.

58) King : « et dans mes persécutions et mes plaisirs » (?). Les formes *ri-du-u-a* et *ḫa-du-u-a* sont des participes avec suffixe (cf. *ḫadu-u-a* dans DELITZSCH, AHW, p. 270 A).

60) *Ammir-ki* de *namâru* « être brillant, joyeux ». Lire *ip-na-an-ni* (פנה). Le mot *muqqu* est un synonyme d'*ukkudu* (VR, 38, 13 c.).

62) Impossible de rattacher *ašabbu'* à *šebû* « être rassasié » qui donnerait *ašebbi*. Il faut donc recourir à la racine שבן de MEISSNER, *Supplément*, p. 91 A = l'arabe شبو « être haut, élevé ». Le verbe *uppuqu* parallèle à *katâmu* « couvrir, violenter »; au qal = « être fort, violent ».

65) King rattache *nangulâku* à une racine נגל, en syr. *ngal* « *desolatus est* ». Mieux

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

66) Dans la peine et la douleur mon âme est souffrante !

67) Qu'ai-je fait, moi, ô mon dieu et ma déesse?

68) Comme ne craignant pas mon dieu et ma déesse, moi, je suis accablé;

69) Maladie, mal de tête, ruine et destruction sont placés sur moi,

70) Misères, changement de visage et plénitude de colère sont placés sur moi!

71) La colère, la fureur, l'irritation des dieux et des hommes!

72) J'ai vu, ô ma souveraine, des jours sombres, des mois ténébreux, des années de honte!

73) J'ai vu, ô ma souveraine, un jugement de désordre et de révolte!

74) Elles m'ont anéanti la mort et la misère;

75) Mon sanctuaire est à l'étroit, mon temple est à l'étroit,

76) Sur ma maison, ma porte et mes champs, la douleur est répandue,

77) De mon dieu sa face est tournée vers un autre endroit,

78) Ma force est anéantie, ma forteresse est brisée!

79) Je suis attentif à ma souveraine, vers toi est mon entendement,

80) Je t'invoque, toi, délie mon charme,

81) Délie mon péché, ma faute, mon méfait et mon délit,

vaut le considérer comme équivalent de *nankulâku* permansif nifal de אכל$_3$ avec le sens de « être ténébreux, triste » (Delitzsch, AHW, p. 55).

66) Sur *'ua* et *a-a*, cf. Delitzsch, AHW, p. 32 B.

67) « Déesse » rendue par son synonyme Ištar.

68) La forme *ip-še-iq* n'est pas une troisième personne, comme le croit King, mais une première personne = *epšeq* = *apšeq*, de même que l'on a *iqbi* = *eqbi* = *aqbi* (cf. Delitzsch, *Ass. Gr.*, p. 85 s.). Le pronon *anâku* empêche ici la confusion avec la troisième personne.

69) *Šulluqtu* forme nominale féminine de *šulluqu* « fendre, couper » (cf. l. 37).

71) King lit *me-nat* (pour *minât*) pl. cstr. de *menûtu* « nombre »; on peut lire *šib-šat* et rattacher à שׁבס, שׁבשׁ de Delitzsch, AHW, p. 638 : ce qui donne un bon parallélisme à *uzzu* et *uggatu*.

72) Les formes *ukkulûti* et *nandurûti* sont deux pluriels d'adjectifs : le premier de *ukkulu* (אכל$_3$ « être sombre »), le second de *nanduru*, forme *naf'ul* (= infinitif nifal) qui remplit les fonctions d'adjectif (cf. Delitzsch, *Ass. Gr.*, p. 173). Rattacher ce *nanduru* à *adâru* dont le nifal *nanduru* a le sens d' « être obscur ».

74) Cf. *u-kal-la-an-ni mûtu* dans Meissner, *Supplément*, p. 46 B.

75) Les différents sens de *šuḫarruru* dans Muss-Arnolt, *Dictionary*, p. 1021 (d'après Jensen). Sur *sagû*, cf. Meissner, MDVG, 1905, 4, p. 78 s.

78) Le sens de *tabînu* est confirmé par l'idéogramme de Br., 6578 : ID + BAD (= *tabînu*), dont le premier signe = *emûqu* « force » et le second = *dûru* « mur ». D'après Jensen (KB, VI, 1, p. 463) « mur extérieur ».

79) A la fin : « vers toi sont mes oreilles » (cf. *ba-ša-a u-zu-na-a-šu* de l'inscription de Nabuchodonosor à Borsippa, I, l. 5).

81) Pour *si-la-ti*, cf. *sillatu* (Delitzsch, AHW, p. 501). Entre *arni* et *širti*, le scribe a ajouté sous la ligne *i-ši-ti* « mon désordre ».

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

82) Oublie mon méfait, accueille ma prière,

83) Opère ma délivrance, ma protection, la sollicitude pour moi!

84) Dirige mon pas brillamment! que glorieusement je marche par la rue avec les hommes!

85) Parle et qu'à ta parole le dieu irrité devienne favorable!

86) Que la déesse qui est en colère fasse grâce!

87) L'obscurité est à demeure, que mon brasier brille!

88) O ma souveraine, que ma torche s'enflamme!

89) Que ma force dispersée se rassemble!

90) Que l'étable soit vaste, que les enclos soient étendus!

91) Sois favorable à l'aplatissement de ma face, entends mes prières,

92) Regarde-moi avec vérité et [].

93) Jusques à quand, ma souveraine, es-tu irritée et tes traits sont-ils détournés?

94) Jusques à quand, ma souveraine, es-tu furieuse et ton âme est-elle en colère?

95) Tourne ton cou vers celui que tu as rejeté, pour une parole de grâce place ta face!

96) Comme les eaux libres du fleuve, que ton âme soit dégagée!

97) Mes oppresseurs que je les foule aux pieds comme le sol!

98) Ceux qui sont irrités contre moi soumets-les et enfonce-les au-dessous de moi!

99) Que mes prières et mes supplications aillent jusqu'à toi!

100) Que tes grandes miséricordes soient sur moi!

101) Que ceux qui me voient dans la rue magnifient ton nom!

102) Et moi près des humains je glorifierai ta divinité et ta force!

103) Ištar est élevée! Ištar est reine!

104) Bêlit est élevée! Bêlit est reine!

105) Irnini, la vaillante fille de Sin, n'a pas de rival!

83) King lit *ki-rim-ia* (cf. le signe *si* à la l. 29). Le mot *kisu* peut se rattacher à *kasû* « couvrir », d'où protéger. A la fin *šubarraâ* = « ma sollicitude », cf. Delitzsch, AHW, p. 184).

88) Cf. *be-li-tu,* synonyme de *bêltu* dans Delitzsch, AHW, p. 163.

90) Rattacher *lištamdilu* à *šadâlu* (cf. *mušamdil*=*mušaddil* dans Delitzsch, LS[4], p. 187).

91) « L'aplatissement de ma face (ou : de mon nez) » : le verbe *labânu* = « se coucher à plat »; le pénitent est dans l'attitude de la prière, le nez dans la poussière.

92) Le second hémistiche a été gratté par le scribe.

95) Lire *ša ta-ad-di-i ana...*

99) Rattacher *su-lu-u-a* à *sullû* « prier ».

100) Forme *ta-a-a-ra-tu,* pl. de *ta-a-a-ar-tu* « retour » et aussi « miséricorde », par analogie avec *taiaru* « retournant » et « miséricordieux ».

104) Lire Bêlit nom propre et cf. Irnini de la ligne suivante.

105) Sur Irnini, cf. l. 3.

Digitized by Google

Original from CORNELL UNIVERSITY

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

II. — LE JUSTE SOUFFRANT

Texte dans IV R 60*.

Cf. ZIMMERN, dans KAT[3], p. 385 ss. et dans *Babylonische Hymnen und Gebete* (*der alte Orient*, VII, 3), p. 28 ss. Cf. aussi CONDAMIN, dans *Études*, 20 mars 1903, p. 803 ss.

TRADUCTION.

Recto 1) A peine suis-je arrivé à la vie que (déjà) j'ai franchi le temps fixé,

2) Je me suis retourné : c'est le mal, encore le mal!

3) Mon oppression s'est augmentée, je n'ai pas trouvé mon droit!

4) J'ai crié vers mon dieu et il n'a pas montré sa face,

5) J'ai invoqué ma déesse, sa tête ne se lève même pas.

6) Le devin par la divination n'a pas fixé l'avenir,

7) Et l'enchanteur par un sacrifice n'a pas fait briller mon jugement.

8) J'ai parlé au nécromant, mais il n'a pas ouvert mon entendement,

9) Le magicien par les manipulations magiques n'a pas délié la colère dont je suis l'objet.

10) Quels événements divers dans le monde!

11) J'ai regardé derrière : le malheur est à ma poursuite.

12) Comme si à mon dieu je n'avais pas offert le sacrifice régulier,

13) Et comme si dans le repas ma déesse n'était pas appelée,

14) Comme si ma face ne s'inclinait pas et que mon adoration n'était pas vue,

1) La copule *ma* qui suit *akšud* établit un rapport de dépendance entre les deux membres de la phrase : « Je suis arrivé à la vie et j'ai franchi le temps fixé ».

3) « Mon oppression », c'est-à-dire « la violence qui m'est faite ».

4) *ul id-di-na pa-ni-šu*, littéralement « il n'a pas donné sa face ». Nous traduisons l'idéogramme AN par « mon dieu », à cause du parallélisme avec *Ištarri* « ma déesse » du vers suivant.

6) Sur la catégorie de prêtres du nom de *bârû*, littéralement « celui qui voit, qui regarde », cf. LAGRANGE, ÉRS, p. 233 ss.

7) Le *ša'ilu* diffère du *bârû* par sa fonction spéciale qui est d'interpréter les songes : cf. MUSS-ARNOLT, *Dictionary*, p. 997 B.

8) « Mon entendement », littéralement « mon oreille ». Le *zaqiqu*, autre classe de Mages, est celui qui consulte les morts (ZIMMERN, KAT[3], p. 641).

9) A la fin *kimilli* « ma colère », « celle qui est contre moi ».

11) Le substantif *ridûtu* peut être tiré de *ridû* « poursuivre »; la terminaison féminine lui donne un sens abstrait. Donc « ma poursuite est le malheur! » Sur *ippiru, eppêru*, DELITZSCH, AHW, p. 116 B.

12) Littéralement : « comme si je n'avais pas fixé à mon dieu les sacrifices ». « Mon dieu », à cause du parallélisme avec le vers suivant.

14) Sur *šukinnu*, MUSS-ARNOLT, *Dictionary*, p. 1032 B.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

15) Comme celui dans la bouche duquel ont cessé les prières, la supplication,

16) Pour lequel est fini le jour divin, est morte la néoménie.

17) Qui s'est couché sur le flanc, a méprisé leurs images,

18) Qui n'a pas enseigné à ses gens la crainte et la vénération,

19) Qui n'a pas fait mention de son dieu, a mangé la nourriture qui lui était destinée,

20) Qui a abandonné sa déesse, n'a pas apporté l'écrit;

21) A celui qui a été oppresseur, qui a oublié son maître,

22) Qui a prononcé plein d'effroi la prière de son dieu, moi j'ai ressemblé!

23) Quant à moi j'ai songé à la prière, à la supplication,

24) La prière était ma méditation, le sacrifice était ma loi;

25) Le jour où l'on honorait les dieux était la joie de mon cœur,

26) Le jour où l'on suivait la déesse, c'était mon gain, ma richesse;

27) La prière du roi, c'était ma joie,

28) Et sa musique, c'était pour mon agrément!

29) J'appris à mon pays à garder le nom du dieu,

30) J'enseignai à mes gens à honorer le nom de la déesse.

31) Les louanges du roi je les ai fait parvenir au plus haut point,

15) La phrase dépend toujours de *ki ša* de la l. 12. Mais jusqu'ici nous avions la première personne, tandis que reparait désormais la troisième personne plus logique avec *kî ša* « comme celui qui... ».

16) « Le jour divin », littéralement « jour de dieu », dans le sens de fête religieuse. Zimmern, dans KAT[3], p. 385, n. 5, propose de dériver *eššešu* de *eššu* (rac. חדשׁ), comme on a *edišu* de *edu*. De là le sens de néoménie (חֹדֶשׁ) pour *eššešu* et le parallélisme avec *ûm ili*.

17) Littéralement « couche son flanc ». L'expression signifie « être négligent ». L'idéogramme NU ayant la valeur *ṣalmu* « image, statue », nous considérons *mi* comme simple complément phonétique. Le suffixe *šunu* se rapporte aux dieux, construction elliptique. Zimmern propose une lecture *nu-mi-šu-nu* « leur parole », en rapprochant *nûmu* de נְאֻם (KAT[3], p. 385, n. 7).

18) La forme *it'udu*, infintif ifteal de *na'âdu* (cf. *itṣuru*) avec le sens de « craindre, révérer » (KB, VI, 1, p. 315 et 457), d'où le parallélisme avec *paldḫu*.

19) « A mangé sa nourriture », celle du dieu.

22) « Plein d'effroi », à cause du trouble de la conscience.

26) Littéralement « le jour de la suite de la déesse ». Sur *tatturru* « richesse », cf. KB, VI, 1, p. 278, n. 8. Le sens est admis par Zimmern. Le suffixe de la première personne est sous-entendu après *tatturru*; cf. le parallélisme avec *nimeli* et avec le vers précédent.

29) Considérer *ušar* comme abréviation de la forme *u-ša-ri* donnée en variante : šafel de *arû* (ורה). La forme plurielle de *mé*, pas plus que pour *mé* « eau » ou *šamé* « ciel », n'exige une traduction plurielle. Dans le vers suivant, *šumi* est au génitif, parce qu'il est gouverné par (*ilu*) *Iš-tar*.

31) La variante *eliš* ne permet pas de considérer *iliš* comme venant de *ilu* « dieu », d'où *iliš umaššil*, « j'ai égalé à un dieu ». Il faut donc traduire littéralement *eliš umaššil*, « j'ai égalé à ce qui est haut » que nous expliquons par une périphrase.

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

32) Et la vénération pour le palais j'en ai instruit le peuple.

33) Certes je sais que près du dieu ces choses sont en faveur!

34) Ce que de soi-même on juge bon, pour le dieu c'est une chose honteuse,

35) Ce que quelqu'un retient en son cœur, vis-à-vis de son dieu c'est une chose bonne.

36) Qui donc peut étudier le dessein des dieux dans le ciel?

37) Le conseil du dieu, quel être (?) d'argile le comprendra?

38) Comment des humains apprendront-ils la voie d'un dieu?

39) Celui qui le soir était en vie, il est mort le matin suivant,

40) Soudain il s'est trouvé angoissé, rapidement il a été mis en pièces,

41) A l'instant il chantait, il faisait de la musique,

42) En un moment le voilà qui crie comme un hurleur.

43) Comme d'ouvrir et de fermer varie leur volonté,

44) S'ils sont dans la disette, ils sont pareils au cadavre,

45) Sont-ils rassasiés, ils sont semblables à leur dieu;

46) Dans le bonheur ils parlent de monter aux cieux,

47) Sont-ils dans la souffrance, ils parlent de descendre aux enfers!

..

Verso 1) La maison s'est changée pour moi en prison,

2) Dans la chaîne de ma chair sont jetés mes bras,

3) Dans mes propres entraves sont précipités mes pieds

4)

5) Il m'a frappé du fouet et il n'y avait pas de fin.

32) Littéralement « la crainte du palais ».

33) Le précatif emploierait de préférence la forme contractée *li-di*.

34) Littéralement « ce qui est bon à soi-même, etc... ».

35) Littéralement « ce qui en son cœur est retenu, vis-à-vis de son dieu est en faveur ». Ce que l'on retient en son cœur, c'est-à-dire ce qui est regardé comme répréhensible. Nous avons l'antithèse de la phrase précédente.

37) La locution *za-nun zi-e* est d'une interprétation difficile. On peut rattacher *zanunu* à la racine *zanânu*, « être plein ». Sur *zû*, cf. MEISSNER, Supplément, p. 33 A.

41) « A l'instant », en assyrien *ina ṣibit appi*, « en une prise de nez », le temps de porter la main au nez (?).

42) Le mot *puridu* a le sens de « jambe » (KB, VI, 1, p. 508). D'où *ina pit puridi* « en un écart (ouverture) de jambes », pour signifier « en un moment ». Le *lallaru* est le hurleur, le crieur à gages.

47) Pour *Irkalla*, cf. *Descente d'Ištar aux enfers*, recto, 4.

Verso. — 1) Littéralement « en ma prison s'est changée la maison ».

3) Sur *maškanu* = « liens, entraves », cf. le *maškanu 2* de MUSS-ARNOLT, *Dictionary*, p. 604 A.

5) Zimmern joint *ma-la-a* et traduit « plein de... ». Le mot *zillâtum* est expliqué *kalâtum* dans V R 47, 61 a. Ce *kalâtum* semble bien ne pouvoir appartenir qu'à la racine קתה « finir » (DELITZSCH, AHW, p. 600 A).

Digitized by Google Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

6) D'un bâton il m'a percé, la pointe en était forte.

7) Tout le jour le persécuteur me poursuit,

8) A l'arrivée de la nuit il ne me laisse pas respirer un instant.

9) A force d'agitations mes nerfs sont dénoués,

10) Mes forces physiques sont déprimées, elles subissent (?) une chose étrange.

11) Sur ma couche anéanti comme un bœuf,

12) Je suis inondé de mes excréments comme un mouton.

13) Mes muscles malades ont mis le magicien à la torture,

14) Et par les présages qui m'arrivent le devin a été égaré.

15) L'incantateur n'a pas éclairci l'état de ma maladie,

16) Et le devin n'a pas mis fin à mon infirmité.

17) Mon dieu n'est pas venu à l'aide, il n'a pas pris ma main,

18) Ma déesse n'a pas eu pitié de moi, elle n'a pas marché à mon côté.

19) La tombe est ouverte, on a pris possession de mon habitation (?),

20) Sans que je sois mort, la lamentation sur moi est achevée.

21) Tout mon pays a dit : comme il est détruit!

22) Il l'a entendu, mon ennemi, et ses traits ont brillé,

23) On lui a annoncé le message de joie, son cœur s'est illuminé.

24) Je connais le jour où toute ma famille,

25) Dont la divinité est parmi les génies protecteurs, aura pitié.

6) Le mot *ziqâtu*, de la racine זקת, d'où *zaqtu* « pointu », *ziqtu* « pointe ».

9) Rattacher *itallakûtu* à l'ifteal de *alâku* « aller », dont le participe *muttaliku* se dit spécialement de l'homme agité par la maladie.

10) A la fin *itadnâ* pour *itaddinâ* de *nadânu* « donner », à l'ifteal « accorder, autoriser » et peut-être ici « subir ». Le mot *aḫû*, fém. *aḫitum* = « étranger, étrangère », s'emploie aussi dans le sens de « rare, étrange » (DELITZSCH, AHW, p. 460 A).

11) La forme *abit*, participe présent de *abâtu*, état construit.

13) La bonne explication de *sakikku* est donnée par Jensen, KB, VI, 1, p. 389 : origine non sémitique SA-GIG « muscles malades ». Le verbe *išḫuṭu* littéralement « ont pelé, écorché ».

17) « Mon dieu », à cause de « ma déesse » du vers suivant.

19) Dans ZIMMERN, BBR, p. 184, n° 68, 12, nous avons *šukanu* parallèle à KI, suivi du signe du pluriel. Ce dernier peut signifier *ašrâte* « les endroits ». A la racine שכן appartient déjà *maškanu* « endroit, habitation ». En arabe *sakana* a le sens de demeurer et nous avons le substantif سُكْنَى « habitation, séjour ». C'est d'après ces analogies, que nous proposons sous toutes réserves le sens d' « habitation » pour *šukanû*.

20) Littéralement « avant mon état de mort, ma lamentation est achevée ».

21) La forme *ḫabil* peut représenter le permansif avec sens passif.

22) « Mon ennemi » = *ḫadûa*, celui qui se réjouit de moi, de mon malheur.

23) Littéralement « ils ont annoncé la chose joyeuse ».

24, 25) Ces deux vers offrent des difficultés spéciales. Zimmern, dans KAT[3], 387, traduit : « Je sais un temps où mes larmes (*dimti-ia*) sont à leur fin, où au milieu des esprits protecteurs, leur divinité est honorée ». Dans *Babylonische Hymnen und Gebete*, p. 30 : « Je

Digitized by Google Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

sais un temps pour toute ma famille (*kimti-ia*) où au milieu des Mânes, leur divinité sera honorée ». Condamin (*Études*, 20 mars 1903, p. 806) : « Je sais (pourtant) le jour où ma famille entière, au milieu des dieux protecteurs, était aimée de leur divinité ». Cette traduction de Condamin suppose *kimti* au lieu de *dimti*, de même la seconde traduction de Zimmern ; en outre *irim* au lieu de *iqir*, ce qui est très adapté au contexte. La divergence de notre traduction consiste en ce que nous interprétons *ša kirib šedê ilûtsunu* comme une même incidente. C'est l'équivalent d'une phrase comme *ša aptallaḫu ilûsun* « dont j'honore la divinité », citée dans Delitzsch, *Ass. Gr.*, p. 353. L'on a le suffixe pluriel à cause du collectif *gimir kimtiia*, comme à la l. 21, le pluriel *iqbûni* avec le collectif *kal mâtiia*.

Jérusalem.

Fr. Paul Dhorme.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

CHRONIQUE

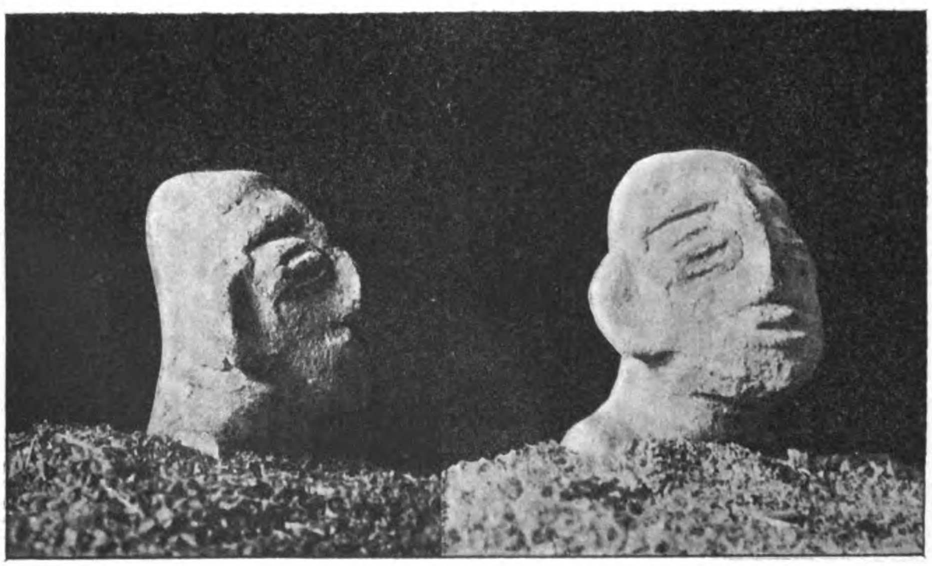
DÉCOUVERTES ARCHÉOLOGIQUES A ABOUGHOCH.

A côté du village actuel d'Aboughoch, sur la route de Jaffa à Jérusalem, s'élève une colline isolée dont le sommet, couvert de vignes et d'oliviers, cache des débris de divers âges.

Il porte en arabe le nom de *Deir el-ʿAzar*. Les sœurs de Saint-Joseph, qui tiennent l'hôpital français de Jérusalem, viennent d'acquérir ce sommet pour y établir un sanatorium.

Quelques travaux préparatoires ont amené des découvertes intéressantes. Les monnaies trouvées en remuant le sol s'échelonnent depuis le temps des Ptolémées et des princes asmonéens jusqu'à la destruction de Jérusalem et au delà.

Citons entre autres une monnaie inédite d'Antigone Matatias, purement judaïque, conforme aux types connus aux noms de ses



prédécesseurs Jean Hyrcan ou Judas Aristobule Ier, et trois exemplaires du moyen bronze de Titus à la légende ΙΟΥΔΑΙΑϹ ЄΑΛΩΚΥΙΑϹ.

Les monnaies romaines des siècles suivants et les monnaies arabes

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

montrent la permanence de l'habitation sur ce point. Il n'a en effet été abandonné complètement que depuis la destruction des masures qui y restaient, par l'armée d'Ibrahim pacha, en 1832.

Mais les traces de civilisation remontent encore plus haut que l'époque judaïque.

Plusieurs objets de terre cuite de l'époque cananéenne en sont la preuve, surtout la petite tête dont voici la reproduction aux 9/10 de sa grandeur réelle.

C'est un spécimen peu flatté de la race combattue par les soldats de Josué.

Aboughoch paraît répondre à l'ancienne Qariat-Iarim de la Bible, où l'arche d'alliance fut transportée à son retour de chez les Philistins. On pourrait se demander si le nom actuel Deir el-ʿAzar n'est pas un souvenir d'Éléazar fils d'Aminadab, qui fut consacré pour garder l'Arche sainte, quand elle fut déposée sur la hauteur à côté de la Ville (I Reg., VII, 1. Cf. CLERMONT-GANNEAU, *Archæological Researches,* II, p. 62).

Jérusalem.

J. GERMER-DURAND.

LES FOUILLES DE TAʿANNAK.

Les glanures archéologiques de M. le Dr E. Sellin sur le tertre de Taʿannak paraissent cette fois encore dans les *Mémoires* de l'Académie de Vienne (1). Leur richesse, pour être un peu moins ample, ne le cède guère en importance et nullement en intérêt à celle de la moisson elle-même. Tout au plus peut-on regretter que l'absence de M. Schumacher en cette nouvelle campagne ait privé l'heureux explorateur des excellents relevés d'architecture qui eussent augmenté avec fruit la précision des détails descriptifs, à propos de monuments tels que l'édifice d'Ištarwaššur et certaine habitation troglodytique, par exemple. La *Revue* a signalé déjà (2) les plus remarquables de ces dernières trouvailles, et il y aura lieu de revenir ailleurs sur les détails de la nouvelle publication dont les lignes présentes veulent seulement dire la teneur générale. Le motif qui ramenait M. Sellin à Taʿannak était la crainte d'avoir laissé passer inaperçue quelque tablette cunéi-

(1) *Eine Nachlese auf dem Tell Taʿannek in Palästina*, avec un appendice de M. le Dr F. Hrozný sur *les tablettes cunéiformes* nouvellement découvertes. Gr. in-4° de 41 pp. avec 49 ill. et 5 pl. *Denkschriften d. k. Akad. d. Wiss.; philos.-histor. Klasse*, Band LII, III, Vienne; Hölder, 1905.

(2). *RB.*, 1905, p. 270 s.

Digitized by Google

Original from CORNELL UNIVERSITY

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

forme quand il commençait de déblayer la construction où il s'en est rencontré plus tard; l'espoir aussi d'en recueillir de nouvelles en quelque recoin insuffisamment exploré. Espoir et crainte ont été justifiés avec une égale bonne fortune. Huit tablettes ou fragments de tablettes de conservation malheureusement très inégale sont le premier fruit de ce consciencieux glanage. Des deux plus intactes, l'une a été signalée déjà (*RB.*, l. c., p. 271); le déchiffrement n'en est modifié que sur un point, du reste sans grande portée : Amanḫašir au lieu de convoquer Ištarwaššur pour l'acquittement de son tribut au jour indéterminé « de la perception », lui enjoint au contraire d'envoyer ce qu'il doit le *lendemain* (1) même, à Megiddo.

La seconde lettre, du même Amanḫašir, requiert Ištarwaššur dans les termes que voici : « Envoie-moi une seconde mesure d'huile dans un vase en bois de cèdre. De plus, tes gens ne figurent point parmi les troupes de la garnison et toi-même tu ne viens pas en ce moment me rejoindre; si du moins il te plaisait d'envoyer ton frère! En outre, je suis à Gaza et tu ne t'empresses pas de m'y venir trouver. Vois, moi-même contre les ennemis, je... et toi... » (2). A travers la fin très lacuneuse, on saisit seulement qu'Amanḫašir serait bien aise de voir Ištarwaššur, son frère, ou quelqu'un de ses gens, à ses côtés dans une entreprise difficile où il paraît engagé. Le ton n'est pas, à beaucoup près, aussi impératif que dans la lettre précédente, où les ordres s'accumulaient avec une concision seigneuriale, paraissant exclure toute possibilité de tergiversation. A distance, comme si le prestige de son autorité avait diminué, Amanḫašir se fait presque suppliant : on dirait qu'il veut émouvoir la bonne volonté compatissante d'Ištarwaššur. Sous ces divers aspects, il apparaît ainsi bien moins comme le représentant, à demeure dans le pays, d'une autorité forte et redoutée, que comme l'envoyé temporaire d'un suzerain assez mal respecté; c'est un collecteur d'impôts qui a assumé la responsabilité des rentrées de contributions palestiniennes vis-à-vis du trésor de Pharaon et qui se trouve aux prises avec le peu d'empressement, sinon tout à fait le mauvais vouloir, des seigneurs vassaux qu'il n'est pas en mesure de contraindre. Et cette situation même est suggestive aussi, dans une certaine mesure, pour déterminer l'époque de cette

(1) *U-mi ma-ḫa-ri* dans le texte (**5** 14). L'expression se retrouve apparemment dans la lettre suivante (**6** 29). Sur quoi l'éditeur, M. Hrozný, comparant l'hébr. יום מחר de Prov. **27** 1, note avec à propos que l'orthographe babylonienne semble trancher le différend grammatical sur la phonétique de מָחָר = *mâḥâr* au lieu de *moḥḥâr* ou *me'oḥâr* par contraction de מאחר.

(2) D'après la lecture de M. Hrozný.

Digitized by Google Original from CORNELL UNIVERSITY

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146 Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

correspondance. Il a paru à Sellin (p. 31) qu'elle devait être quelque peu antérieure aux règnes d'Aménophis III et d'Aménophis IV; l'hypothèse qu'elle serait au contraire postérieure de quelques années à ces règnes, écartée comme moins vraisemblable, sans que des preuves en soient alléguées, ne serait-elle point préférable? Entre la conquête de Thoutmès III et la domination d'Aménophis III, si la vassalité des princes syriens peut demeurer un peu molle, on ne voit pas que le pays soit menacé d'autres envahisseurs. Tandis que dans les dernières années d'Aménophis IV, après lui surtout, en même temps que pâlit le prestige pharaonique, des peuples nouveaux se pressent de toutes parts aux portes de Canaan, bouleversé à l'intérieur par d'incessantes rivalités de clans. La suzeraineté égyptienne est encore un principe admis officiellement; mais chacun fait au mieux pour se soustraire aux charges qu'elle entraîne et la tâche des collecteurs d'impôts ne va plus sans de difficiles tiraillements.

Une tablette importante, où manquent par malheur la suscription initiale et le commencement de toutes les lignes, contient une liste de vingt-deux noms propres accompagnés pour la plupart de chiffres variant de I à III. Parmi ces noms il s'en retrouve de plus ou moins familiers grâce aux découvertes antérieures, celui d''Abdḫiba surtout, le « roi » de Jérusalem. Tous ont une frappe sémitique bien accentuée : *Abdi-šar-ru-ma* (= ? עבד שלם), *Gamalu, Abdi-*ilu *Ad...* (= עבד הדד), *Elurama, Bin-ḫu-*[*n*]*i-ni* (= בן חנן), etc. Les chiffres indiquent-ils une redevance ou quelque contingent de troupes à fournir?

Des autres fragments les spécialistes seuls pourront tirer quelque profit : tous sont en piteux état et ne laissent saisir que des lambeaux incohérents de texte.

Une ingénieuse théorie de Sellin permet de penser que nous possédons désormais les archives à peu près complètes, quoique lamentablement maltraitées, du prince Ištarwaššur : tous les fragments ont été recueillis au même lieu, gisant autour des débris du coffret d'argile qui les renferma jadis. Le fait que plusieurs tablettes étaient presque intactes paraît exclure l'hypothèse d'autres pièces emportées par des pillards, qui auraient fait main basse sur toutes; la destruction même, pour sauvage qu'elle ait été — les pauvres morceaux épars en font bien foi —, n'a pas été systématique (1). Or la portée est considérable de ce petit butin épigraphique. A l'instar des lettres

(1) Si quelqu'un trouvait un peu étrange l'observation fort juste de M. Sellin, il faudrait le renvoyer au fait d'expérience personnelle conté naguère par le P. Lagrange (*RB.*, 1898, p. 167) : comment des estampages ont pu être encore en partie utilisés bien qu'ayant passé par les mains brutales d'Arabes en razzia.

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

d'El-Amarna, ces lettres en écriture babylonienne sont conçues dans la langue propre de Canaan, différente en tout cas de celle dont on faisait usage en Babylonie avant les influences sémitiques. Les linguistes mettront ici encore en relief le sémitisme, disons même plus spécifiquement le *cananéisme,* de ce style sous l'enveloppe d'emprunt à laquelle il est obligé de recourir pour s'exprimer (1). C'est la démonstration qu'il manquait encore à cette date, probablement vers la fin du xiv^e siècle, d'un système graphique spécial (2). C'est la démonstration aussi des influences profondes et persistantes de la Babylonie sur Canaan, malgré la longue suzeraineté et les réelles influences de l'Égypte. Car on n'expliquera pas suffisamment ce trait babylonien de la culture cananéenne au xv^e-xiv^e siècle en considérant l'emploi de l'écriture babylonienne comme une convention protocolaire dans les relations diplomatiques. Ce qui pouvait être vrai pour la correspondance entre vassaux cananéens et suzerains pharaoniques, ou entre monarques d'Égypte et de Babylone, ne semble plus l'être pour expliquer les lettres échangées à l'intérieur même de Canaan, de prince à sujets, ou entre pairs traitant d'affaires locales. Ce n'était donc pas le fait de quelques officiers de chancellerie, mais celui de la hiérarchie administrative toute entière, d'entendre et de pouvoir utiliser l'écriture babylonienne. M. Sellin nous semble dès lors bien fondé à insister (p. 35), à l'encontre d'un scepticisme qui n'est peut-être pas exempt de parti pris, sur cette conséquence de sa brillante découverte pour l'histoire de la civilisation cananéenne.

Peut-être a-t-il été moins heureux en modifiant sur un point son classement chronologique de la poterie, et, par contrecoup, sa chronologie relative aux premières fortifications de Taʿannak. L'exploration, complète enfin, de l'édifice d'Ištarwaššur a entraîné quelque changement dans le plan publié naguère et suggéré avec assez de précision que les souterrains constatés au voisinage immédiat des chambres furent un *adytum*. Sellin s'est demandé si le nom de « palais » ou de « fort » était bien approprié, mais il n'a osé prendre

(1) Un seul exemple en passant : n° **6** 5 *ina arzi*, traduit ci-dessus « dans (un vase en bois de) cèdre », rappelle évidemment אֶרֶז *cèdre* de l'hébr. biblique, tandis que la langue babylonienne avait, pour exprimer le cèdre, un terme spécifique, *erinu*, ainsi que le note M. Hzroný (p. 38). Et les mots qui précèdent, *ba-as šamnu*, sont à bon droit rapprochés de בת השמן, Ez. **45** 14, en dépit de nuances vocaliques apparemment pas irréductibles.

(2) Peut-être est-ce précisément alors qu'il faudra en placer la création, après des tâtonnements qui ont pu se produire plus ou moins longtemps auparavant. Cf. *supra*, p. 130, la suggestion de M. Macalister.

Digitized by Google Original from CORNELL UNIVERSITY

aucun parti définitif. Seulement le manque de toute poterie à décor égéen dans cet édifice, la quantité à peu près insignifiante de débris et l'absence presque radicale des menus objets du culte ou de la vie quotidienne, si fréquents sur d'autres points, l'ont induit à penser que les influences égéennes à Ta'annak étaient postérieures à la ruine de l'édifice, postérieures par conséquent à 1350. Et comme, à l'inverse, cette céramique caractéristique est largement représentée dans les ruines du fort occidental, estimé d'abord la plus ancienne fortification de Ta'annak, M. Sellin s'est fait aujourd'hui la persuasion que cette forteresse date seulement du XIV[e] siècle et qu'elle aurait été précédée par une autre, détruite par Thoutmès III et remplacée un moment par la construction d'Ištarwaššur. La durée très éphémère de celle-ci expliquerait l'insignifiance des débris constatés par la fouille. — Pour ôter toute rigueur à ces déductions, il suffirait d'établir que l'édifice d'Ištarwaššur n'est ni un palais, ni une forteresse, mais un lieu de culte, ou l'annexe d'un sanctuaire à concevoir à l'instar du temple d'*El-Berith* à Sichem (1), sous la réserve de preuves qui n'ont pas ici leur place. On conçoit dès lors la pénurie des traces de la vie journalière, la quantité minime de débris et l'absence de céramique à décor mycénien. Les vases de cette sorte avaient beaucoup mieux leur place en des palais ou de simples demeures qu'en un temple, où du reste il se peut qu'on en ait déposé contenant des offrandes, qui seront devenus, comme ces offrandes elles-mêmes peut-être, la proie d'un pillage après une conquête de la ville. On sait avec quelle rapacité les vainqueurs recherchaient les dépouilles des temples.

Un fait de sa propre expérience aurait pu mettre M. Sellin en garde contre les déductions trop rigoureuses fondées sur une constatation négative, tant qu'elle ne porte que sur un domaine restreint. A la suite de ses premiers travaux, comme il n'avait recueilli dans ses tranchées à peu près aucun débris de métaux précieux, il concluait prématurément que la société cananéenne de Ta'annak ignorait les

(1) Juges, 9 46 ss. La démonstration en sera essayée en traitant ailleurs du lieu de culte cananéen. A l'appui de l'analogie invoquée, on relèvera seulement ici l'analogie de situation : de même que le sanctuaire de Sichem était hors la ville, l'édifice de Ta'annak « se trouvait à 15 ou 20 mètres hors de la ville proprement dite et aucune maison n'a été trouvée dans son voisinage immédiat » (Sellin, *Nachlese*..., p. 34). Et pour l'édification de ceux qui auraient pu ne voir qu'une interprétation subjective dans le développement restreint attribué à Ta'annak d'après les fouilles (*RB.*, *supra*, p. 64, n. 3), il sera bon de citer encore une assertion précise de l'explorateur en son nouvel ouvrage : les fouilles définitives ont converti « en certitude l'opinion émise que toute la moitié méridionale de la colline, à peine habitée (*dürftig bewohnt*) à l'époque israélite, fut au contraire exclusivement occupée, aux temps cananéens, par des jardins et des champs de culture » (*Nachlese*..., p. 25).

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

objets de vrai luxe (1). Le hasard d'un sondage l'a fait tomber, presque à la dernière heure de ses recherches, au milieu même d'une maison cananéenne, d'ailleurs modeste, où gisait, parmi les cadavres de cinq enfants, le cadavre d'une femme parée encore de ses bijoux : bandeau, pendeloques, anneaux en or; et cette profusion rend vraisemblable à souhait le goût et la richesse de ces parures que la Bible signalait en Canaan (2).

D'autres découvertes précieuses sont celles d'antiques cavernes troglodytiques, non sans relation apparemment avec un lieu de culte *pré-cananéen :* rocher à cupules analogue à une installation cultuelle de Gézer.

Ces brèves indications montreront l'intérêt de la nouvelle publication de M. Sellin, et il faut souhaiter un prompt retour de l'explorateur sur le sol de Palestine dont il a été si heureux à arracher les secrets.

Jérusalem, février 1906.

H. VINCENT.

EXPLORATION GÉNÉRALE DE LA PALESTINE.

L'Institut allemand à Jérusalem a inauguré pour l'exercice scolaire 1904-1905, la publication d'un *Annuaire* (3) qui donnera aux Églises évangéliques nationales un aperçu de l'activité féconde dans l'établissement archéologique patronné par elles et par l'empereur. Il servira en même temps de lien entre les membres annuellement renouvelés de la jeune école. La publication est dirigée par M. le prof. G. Dalman et rédigée en commun par les pensionnaires. Ce premier volume contient, avec les documents relatifs à la fondation de l'œuvre, sorte d'épilogue du voyage impérial de 1898, le compte rendu des travaux jusqu'à ce jour et surtout d'un voyage scientifique à travers la Palestine accompli, au cours du printemps dernier, par les six pensionnaires sous la direction de MM. Dalman et Volz. Par les notes que le savant directeur a insérées dans le récit de ses élèves, l'ouvrage se recommande à l'attention de tous ceux qu'intéressent la topographie, l'archéologie et l'histoire de la Palestine. L'*Annuaire* annonce diverses monographies ultérieures sur des trouvailles au cours du voyage.

Condensé en quelques pages seulement, le compte rendu de l'École américaine par M. le prof. N. Schmidt (1904-1905) (4) annonce d'im-

(1) *Tell Ta'annek...*, p. 94 s.; voir maintenant *Nachlese...*, p. 32 et pl. IV.
(2) Jos., 7 21; Juges, 8 26.
(3) *Palästina Jahrbuch...*, 1re année, in-8°, 125 p. et 4 pl.; Berlin, Mittler und Sohn.
(4) *Annual Report... American School for oriental Study and Research in Palestine* dans *Amer. Journ. of Archaeology*, 1905.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

portantes explorations du Négeb, de Pétra et de la mer Morte, parcourue pendant une semaine en bateau. Nombre d'inscriptions de toute nature, beaucoup de photographies, des relevés topographiques et archéologiques, constituent un butin scientifique d'un haut intérêt, que M. le prof. Schmidt se borne à signaler en son rapport préliminaire et qu'il compte publier d'ici peu, de concert avec ses élèves. On promet entre autres plusieurs articles d'épigraphie, un volume sur le Négeb et un autre sur la mer Morte. Pour la première fois on a utilisé un phonographe perfectionné pour enregistrer la toponymie arabe, et il sera curieux de constater les résultats obtenus.

Pour compléter les données déjà considérables de l'expédition américaine en Syrie en 1899 et 1900 (1), l'Université de Princeton a organisé une seconde campagne, réalisée au cours de 1904-1905, sous la direction des mêmes savants et presque avec le même personnel. Le rapport provisoire de MM. H. C. Butler et E. Littman énumère l'énorme tâche réalisée en sept à huit mois d'exploration ininterrompue, avec une organisation scientifique ne laissant rien à désirer. Commencée à Jérusalem par l'enlèvement de la mosaïque de l'Orphée expédiée à Constantinople, la mission a parcouru de nouveau le Ḥaurân, traversé la Syrie centrale et poussé les observations jusqu'à l'Euphrate. Les découvertes sont nombreuses, quelques-unes du plus haut intérêt pour l'histoire de l'art byzantin et l'histoire générale de la Syrie. Des villes nouvelles sont signalées et parmi les monuments les plus curieux, divers hauts-lieux transformés en temples romains, puis en églises.

L'épigraphie est très riche : 45 inscriptions latines, 776 grecques, 105 nabatéennes, 1295 safaïtiques, 65 syriaques, 138 arabes. Malgré la valeur de chacune de ces séries, on attachera une spéciale importance aux données de l'épigraphie nabatéenne. Beaucoup de noms propres nouveaux, parmi lesquels des noms divins tels que יתע, *Yathi'*, עמנו *Ammon* (?), אלעזא, *al-'Ouzza,* à côté de *Douchara* à Boṣra, בעל שמן אלהמתנו (un *Ba'al-šamaïm,* à Ṣalkhad), אלת רבת אלאתר (une *Allat,* à Ṣalkhad), d'autres encore dont l'identité est moins attestée, אשרון par exemple. La publication va être commencée sans délai et sera certainement accueillie avec l'intérêt qui s'attache à tout ce que traitent des savants du mérite de MM. Butler et Littman.

Jérusalem, 11 mars 1906.

H. VINCENT.

(1) Cf. *RB.*, 1905, p. 112.

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Digitized by Google

Original from
CORNELL UNIVERSITY

RECENSIONS

Tischgebete und Abendmahlsgebete in der altchristlichen und in der griechischen Kirche, von E. VON DER GOLTZ (Leipzig, Hinrichs, 1905).

De virginitate, eine echte Schrift des Athanasius, von E. VON DER GOLTZ (Leipzig, Hinrichs, 1905).

La question de l'agape, un dernier mot, par F. X. FUNK (Louvain, 1906, Extrait de la *Revue d'histoire ecclésiastique,* VII, 1).

I. — M. von der Goltz est parti de cette pensée qu'il a dû y avoir à l'origine identité entre l'eucharistie et les repas juifs, et que, donc, on doit retrouver dans la liturgie eucharistique de l'Église grecque des traces des primitives bénédictions de la table, comme dans les bénédictions de la table usitées chez les Grecs des traces de la liturgie eucharistique primitive.

M. von der Goltz ne nous semble pas avoir réussi à retrouver trace de l'eucharistie dans les prières de réfectoire des couvents grecs. Et je crois bien que l'idée même d'en chercher ne serait venue à aucun liturgiste, parmi nous. Puis, pourquoi M. von der Goltz se borne-t-il aux couvents grecs? Le Rituel Romain n'était pas à négliger, et, avec un peu de bonne volonté, il aurait pu découvrir des traces de liturgie eucharistique dans toutes nos bénédictions d'aliments, ainsi dans la bénédiction *ad quodcumque comestibile.* C'est parce que ces rapprochements sont possibles, qu'une méthode sévèrement définie au préalable doit garantir le critique contre l'entraînement de confondre une rencontre avec une filiation.

Un exemple. M. von der Goltz cite une homélie de saint Jean Chrysostome (*P. G.*, LVIII, 545 : *Homil.* LV *in Mat.*), et dans cette homélie il signale une prière de remercîment à Dieu après le repas, qui se termine ainsi : « Gloire à toi, Seigneur; gloire à toi, saint; gloire à toi, Roi; parce que tu nous as donné des aliments pour nous nourrir. Remplis-nous de l'Esprit saint, pour que nous soyons trouvés devant toi agréables... » M. von der G. trouve que cette triple acclamation *Gloire à toi* est une trace de liturgie eucharistique, et que l'appel du Saint-Esprit est une allusion à l'intervention du Saint-Esprit dans la consécration eucharistique.

Trouve-t-on dans la liturgie de la messe quelque trace des usages observés dans les repas? M. von der G. en signale dans le rite du lavement des mains pratiqué par l'officiant et les diacres, dans le rite de l'offrande par les fidèles de pain, de vin, d'huile, et aussi bien dans toutes les actions diverses de l'offertoire, du canon, de la communion. De toutes ces données il ne peut pas ne pas conclure que le caractère de repas dans l'eucharistie était complètement oblitéré; l'eucharistie était devenue un acte cultuel, et c'est un hasard si l'on peut y reconnaître encore quelque chose de la « couleur primitive ». A quoi l'on peut objecter que cette prétendue « couleur primitive » est elle-même fort sujette à caution, car ce peut être le caractère de cet « acte cultuel » lui-même qui la crée. En d'autres termes, la liturgie produit elle-même le détail de ses rites, loin que ses rites soient nés sur un sol hétérogène et s'imposent à elle comme un héritage.

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

M. von der G. est plus heureux quand il rapproche l'eucharistie primitive des usages des repas juifs. Comme lui, et avec quelques critiques récents, M. Sanday entre autres, je ne crois pas que la cène de Notre-Seigneur, célébrée le jeudi soir, ait été une cène pascale; je crois qu'elle a été seulement le repas de la veille de Pâques. Les Juifs, dans leurs repas, avaient coutume de bénir le pain, le vin, les divers plats : M. von der Goltz cite plusieurs formules intéressantes; nulle part, cependant, nous ne retrouvons l'exact équivalent de la fraction du pain pratiquée par Jésus « *pendant que les disciples mangeaient* », et de la bénédiction du calice « *après le repas* ». Au regard des usages juifs, la cène reste, pour une part, inexpliquée. M. Gœtz avait dit avec grand'raison : « Si la cène n'avait été rien de plus qu'un repas juif ordinaire, pareil à ceux que les disciples avaient été habitués à prendre avec le Seigneur, la cène n'aurait acquis aucune importance extraordinaire pour la primitive communauté chrétienne » (1). Mais pourquoi la première communauté chrétienne n'aurait-elle pas maintenu, comme le veut M. von der G., à l'eucharistie la forme exacte de la cène, en tant que la cène était un repas? Ainsi, les prières eucharistiques avaient été d'abord (pour une part, du moins) les prières juives usitées pour la bénédiction du pain et du vin à table. L'analogie n'est pas niable. Toutefois ce ne put être qu'une bien courte phase. Car, dans l'Église chrétienne, le propre de la prière eucharistique fut d'être d'une inspiration très libre et toute spontanée, la *Didaché* déjà en fait foi.

Au total, l'étude de M. von der G. se ramène à une intuition juste, l'analogie initiale du rituel de l'eucharistie et du rituel des repas juifs. Mais tout ce qui concerne les traces que cette analogie initiale aurait laissées d'elle-même dans les usages liturgiques ou conventuels, nous semble sans consistance.

II. — M. von der Goltz aura rendu un meilleur service en donnant le premier une édition critique de l'opuscule attribué à saint Athanase et intitulé communément Περὶ παρθενίας. M. von der G. lui restitue son titre véritable : Λόγος σωτηρίας πρὸς τὴν παρθένον. M'étant occupé jadis (*Römische Quartalschrift*, 1893, p. 275-286) de cet opuscule, je me réjouis plus que personne du travail de M. von der G. qui nous achemine vers la solution des problèmes que pose ce curieux Περὶ παρθενίας. Je pensais que le Περὶ παρθενίας est un traité anonyme des environs de 370 et dont la doctrine ascétique est apparentée à celle des Eustathiens condamnés par le concile de Gangres. On a objecté à cette conclusion que dans l'opuscule la Vierge Marie était qualifiée de θεοτόκου. Mais M. von der G. fait justement observer que ce prédicat se rencontre à Alexandrie bien avant le concile d'Éphèse : ainsi Pierius était l'auteur d'un Περὶ τῆς θεοτόκου, ceci au temps de Dioclétien : on retrouve le mot dans une lettre d'Alexandre, l'évêque d'Alexandrie contemporain de Nicée : on le retrouve à plusieurs reprises chez saint Athanase (voyez von der G., p. 119). Mais M. von der G. ne veut pas que le Περὶ παρθενίας soit anonyme, et, à son avis, il serait l'œuvre de saint Athanase en personne.

Les preuves qu'on peut fournir de cette authenticité sont celles-ci. Dans le *De viris inlustribus* saint Jérôme attribue à Athanase un écrit « *de virginitate* » : mais, à vrai dire, il resterait à identifier cet écrit avec le Περὶ παρθενίας qui est en cause. — Le passage de saint Grégoire de Nazianze, cité par M. von der G. comme une confirmation indirecte de l'indication de saint Jérôme, ne vient pas *ad rem*, nous

(1) *Abendmahlsfrage* (Leipzig, 1904), p. 246.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

semble-t-il. — Pas davantage le passage de Théodoret. — Ephrem d'Antioche (1), au VI^{e} siècle, cite un dossier patristique du concile de Chalcédoine, et de ce dossier une ἐπιστολὴ πρὸς τὰς παρθένους de saint Athanase, comme apportant un précieux témoignage en faveur de la doctrine de l'union hypostatique des deux natures. Mais, outre que ce titre n'est pas identique à celui du Περὶ παρθενίας, M. von der G. n'a pas relevé dans ce dernier d'expressions qui puissent être apportées en témoignage de la doctrine de l'union hypostatique des deux natures, et le passage auquel il renvoie (τρεῖς ὑποστάσεις, μία θεότης) est trinitaire, non christologique. — Le pape Hadrien dans une lettre à Charlemagne cite quelques mots sûrement pris au Περὶ παρθενίας qu'il appelle « *S. Athanasii de Virginitate* ». Ici l'identification est certaine. Mais ces quelques mots ne sont certainement pas ceux que visait Ephrem d'Antioche, puisqu'ils ont trait à la procession du Saint-Esprit, non à l'union hypostatique. — Nous pouvons conclure que les témoignages externes en faveur de l'authenticité sont à peu près nuls.

Contre l'authenticité, j'ai fait valoir que le Περὶ παρθενίας porte en tête un symbole de foi qui, à mon avis, n'est pas athanasien, la formule τρεῖς ὑποστάσεις, μία θεότης ne se rencontrant pas dans les écrits authentiques d'Athanase. M. von der G. répond qu'on la rencontre dans le *De incarnatione et contra Arianos*, c. 10, mais il est obligé d'ajouter que l'authenticité de cet écrit (p. 119) n'est pas acquise. Il cite, et c'est plus concluant, le passage que voici du traité athanasien *In illud omnia mihi tradita sunt :* « les quatre animaux, quand ils prononcent la doxologie *Saint, Saint, Saint,* montrent bien que les trois hypostases sont parfaites, de même que quand ils disent *le Seigneur,* ils montrent l'unique substance (2) ». Ne disons pas que la formule τρεῖς ὑποστάσεις, μία οὐσία est propre aux Pères Cappadociens, car sûrement elle est plus ancienne, et dès le concile d'Alexandrie de 362 elle était couramment reçue chez les Nicéens à Alexandrie (en dépit du concile de Nicée pour qui ὑπόστασις est encore synonyme de οὐσία). M. von der G. a donc raison de dire que la formule « trois hypostases, une ousie » n'est pas étrangère à saint Athanase. — Je n'en ferai pas moins quelque difficulté de reconnaître dans le symbole de foi un symbole athanasien, pour ce fait que le mot « consubstantiel » en est absent. Sans doute, le Fils y est dit ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός, et c'est une formule prise au symbole de Nicée, formule que le symbole de Nicée-Constantinople ne conservera pas, mais cette formule est équivoque dès là qu'on ne la joint pas immédiatement au « consubstantiel », et cette équivoque m'inspire des scrupules sur sa provenance athanasienne.

Contre l'authenticité encore on fait valoir le style du Περὶ παρθενίας, si peu pareil à celui des écrits authentiques de saint Athanase, au juger d'Érasme, de Tillemont, des Bénédictins. M. von der G. n'a pas résolu cette difficulté, c'est même le point le plus faible de son enquête (p. 120-122). Tout ce qu'il ajoute (p. 132-135) sur la rhétorique du Περὶ παρθενίας fortifie l'impression d'inauthenticité. Le ton général de l'écrivain ne donne aucunement l'impression qu'il parle avec l'autorité d'un évêque d'Alexandrie, mais seulement avec le zèle d'un ascète très fervent. Quant à l'explication que propose M. von der G., à savoir que cela tient sans doute à ce que saint Athanase était éloigné de son siège quand il aurait écrit ce traité, elle ne paraîtra à personne bien sérieuse.

Il reste que nous avons affaire à une œuvre ascétique, probablement postérieure à 360, antérieure à 381 : on peut le conjecturer des formules du symbole de foi qui se lit en tête. Quant à l'ascétisme de cet opuscule, et quant à le croire apparenté à celui

(1) Photius, *Biblioth. cod.* 229 (*P. G.* t. CIII, col. 996 *c*).
(2) *P. G.* t. XXV, col. 220 : τρεῖς ὑποστάσεις τελείας, τὴν μίαν οὐσίαν.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

dont le concile de Gangres a condamné les exagérations, tout n'a pas été dit, il me semble, et je souhaiterais qu'un critique de l'exceptionnelle compétence de dom Butler nous en dît quelque jour son avis.

En attendant, le Περὶ παρθενίας intéresse très particulièrement l'histoire de la liturgie eucharistique, par un détail.

Nous avons signalé (*Études d'histoire et de théologie,* II, p. 258) la lettre bien connue où saint Basile nous apprend que, de son temps, les chrétiens fervents communiaient chaque jour, soit qu'ils prissent part à la synaxe quand elle avait lieu, soit que chaque fidèle se communiât soi-même, dans sa demeure, en l'absence de l'évêque ou d'un prêtre. Ainsi, dit-il, font les moines dans la solitude. Ainsi font les laïques, à Alexandrie et en Égypte (1). En d'autres termes, les fidèles et les moines, qui assistent à la « messe » célébrée par l'évêque ou par un prêtre, emportent à domicile des pains consacrés pour se communier eux-mêmes en semaine.

Cette pratique, attestée par saint Basile, est attestée par quelques traits de l'*Historia monachorum* grecque (source de celle de Rufin) (2), vers l'an 400. M. von der G. signale lui-même les textes. — Le premier est dans la notice de l'abbé Or (*Hist.*, II, 8). L'auteur de l'*Historia* visite le solitaire, qui l'embrasse, le bénit, lui lave les pieds, l'entretient longuement d'Écriture sainte et de « la foi orthodoxe », et finalement l'invite à prier. « Car c'est la coutume des grands [solitaires] de ne pas donner de nourriture à la chair avant d'avoir donné à l'âme la nourriture spirituelle. Entendez par là la communion du Christ. Après donc que nous eûmes pris part à celle-ci et rendu grâce, il nous invita à [nous asseoir à] la table (3). » — Le second texte est dans la notice de l'abbé Apollos (*Hist.*, VIII, 50-51). Le voyageur arrive chez Apollos, qui l'embrasse, le bénit, lui lave les pieds, et l'invite à se reposer. « Car les frères qui étaient avec lui », c'est-à-dire dans la communauté d'Apollos, « ne prennent pas de nourriture, avant d'avoir communié à l'eucharistie du Christ : et cela ils le faisaient à la neuvième heure du jour... Donc à la neuvième heure, nombreux ils descendaient de la montagne et participaient à l'eucharistie, puis ils s'en retournaient et se contentaient de la seule nourriture spirituelle jusqu'à la neuvième heure du lendemain (4). » Mais ils prenaient part chaque jour, à moins d'empêchement, à la communion (*Hist.*, VIII, 56) (5). — J'ai rapporté tous les textes signalés par M. von der G. Peut-on en inférer, ainsi qu'il fait, que l'eucharistie était conjointe au repas comme une πνευματικὴ τροφή, et que c'était là une célébration quotidienne et privée de l'Eucharistie, distincte chez les moines de la célébration publique le dimanche?

Nous sommes peut-être ici sur la trace d'un usage plus ancien qu'on ne pourrait d'abord croire. Dans la fameuse lettre LXIII qui a trait tout entière à l'Eucharistie et à la question de savoir si l'on peut y user d'eau pure à la place de vin coupé d'eau, saint Cyprien cherche quel motif on peut invoquer pour refuser d'user de vin, et il n'en voit pas, « *nisi si in sacrificiis matutinis hoc quis veretur, ne per saporem vini redoleat sanguinem Christi* (6) ». La synaxe eucharistique est célébrée le

(1) Cf. ATHANAS. *Epistul. festal.* XIII, 7 : « Christo, quo cotidie vescimur... »

(2) Cette *Historia* a été remise en valeur par M. PREUSCHEN, à qui nous en devons une bonne édition (Giessen, 1897).

(3) PREUSCHEN, p. 26 : ἔθος γὰρ τοῖς μεγάλοις μὴ πρότερον τροφὴν προσίεσθαι τῇ σαρκὶ πρὶν ἢ τὴν πνευματικὴν τροφὴν τῇ ψυχῇ παραδοῦναι· τοῦτο δέ ἐστιν ἡ τοῦ Χριστοῦ κοινωνία· μεταλαβόντας οὖν ταύτης καὶ εὐχαριστήσαντας ἐπὶ τὴν τράπεζαν προετρέπετο.

(4) PREUSCHEN, p. 47.

(5) PREUSCHEN, p. 48 : δεῖ, εἰ δυνατόν, τοὺς μοναχοὺς καθ' ἑκάστην ἡμέραν τῶν μυστηρίων τοῦ Χριστοῦ κοινωνεῖν..., ἐπεὶ καὶ ἀφέσεως ἁμαρτιῶν οὕτω καταξιούμεθα. Le dimanche, on faisait venir un prêtre pour « accomplir la synaxe » (*Hist.* XIII, 6, p. 66).

(6) CYPRIAN. *Epistul.* LXIII, 15 (HARTEL, p. 713).

Digitized by Google · Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

matin. Cependant les tenants de l'usage aquarien que combat saint Cyprien, défendent leur usage en disant que, si, le matin, ils n'usent que d'eau, pour la raison que l'on vient de dire, le soir du moins, ils offrent un calice de vin coupé d'eau : « *Et si mane aqua sola offerri videtur, tamen ad cenandum venimus, mixtum calicem offerimus.* » Mauvaise réponse, réplique saint Cyprien, parce que le soir nous pratiquons un rite purement privé : « *Sed cum cenamus, ad convivium nostrum plebem convocare non possumus ut sacramenti veritatem fraternitate omni praesente celebremus.* » Ainsi, le matin, synaxe de toute la communauté des fidèles; mais le soir, chacun chez soi *ad cenandum*. A ce repas du soir est conjoint une sorte d'eucharistie, *calicem offerimus*. Les tenants de l'usage aquarien, pour justifier leur observance, font valoir que le Christ a offert le calice le soir après le repas : « *At enim non mane, sed post cenam mixtum calicem optulit Dominus* ». La raison est mauvaise, réplique saint Cyprien, car, à ce compte, on devrait célébrer les saints mystères (*dominicum*) après le repas du soir (*post cenam*) (1). — De cette argumentation, on peut déduire que les fidèles dont il est question là avaient coutume, au repas du soir, de faire l'oblation d'un calice de vin coupé d'eau. Cette oblation se faisait-elle à l'issue du repas, *post cenam*, comme à la cène du Christ? Le texte de Cyprien ne l'implique pas. On est plutôt conduit à supposer que cette oblation se fait au commencement du repas, « *cum ad cenandum venimus* ». De toute façon, c'est à l'occasion du repas familial que cette oblation est faite, « *ad convivium nostrum plebem convocare non possumus* ». Cette oblation n'est sûrement pas une « messe », car comment le serait-elle, sans évêque, sans prêtre? Pourtant, si cette oblation était un pur simulacre, comment saint Cyprien parlerait-il de « *Sacramenti veritatem celebrare* »? Et si elle ne l'était pas, comment pourrait-il si expressément marquer qu'il n'y a « sacrifice » que le matin : « *Christus offerre oportebat circa vesperam diei..., nos autem resurrectionem Domini mane celebramus* (2) »? Ces diverses hypothèses ainsi éliminées, on en vient à conjecturer que, au moment de se mettre à table, le soir, les fidèles communiaient avec le pain consacré qu'ils avaient apporté de l'église et qu'ils conservaient chez eux dans une cassette précieuse (3).

L'usage, attesté ainsi par saint Cyprien, n'est pas exactement le même que celui des moines de l'*Historia monachorum*, lequel est conditionné par la loi monastique du jeûne : le moine communie à la neuvième heure, heure du repas, pour ne point rompre le jeûne, tandis que le fidèle du temps de saint Cyprien sanctifie son repas en prenant au préalable une portion du pain consacré. En fait, les deux usages se confondent, puisque, dans les deux cas, à la *cena* est conjointe une communion.

Or, voilà précisément la pratique que le Περὶ παρθενίας atteste. Les vierges auxquelles l'opuscule s'adresse ont pour règle de sanctifier par des exercices de prière la troisième heure, la sixième, la neuvième.

[I.] « Après l'exercice de la neuvième heure, mange ton pain, rendant grâce à Dieu pour ta table ainsi : — *Beni soit Dieu qui me nourrit depuis ma jeunesse, qui donne la nourriture à toute chair* (Ps. cxxxv, 25) : remplis de joie et d'allégresse mon cœur, *afin que toujours ayant*

(1) *Epist.* LXIII, 16.

(2) *Ibid.* Cf. TERTULLIAN. *De corona*, 3 : « Eucharistiae sacramentum, et in tempore victus et omnibus mandatum a Domino, etiam antelucanis coetibus, nec de aliorum manu quam praesidentium sumimus ». Cf. CYPRIAN. *De orat. dom.* 4 : « Sacrificia divina cum Dei sacerdote celebramus ».

(3) CYPRIAN. *De lapsis*, 26 : « ... Arcam suam, in qua Domini sanctum fuit manibus immundis tentasset aperire ». Cf. TERTULLIAN. *Ad uxor.* II, 5 : « Non sciet maritus quid secreto ante omnem cibum gustes ».

Digitized by Google
Original from
CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

toute suffisance, nous abondions pour toute bonne œuvre en Jésus-Christ Notre-Seigneur (*II Cor.* IX, 8), avec qui à toi soit gloire, honneur, puissance, avec le Saint-Esprit dans tous les siècles des siècles. Amen (1). »

Cette prière est un *Benedicite,* pour le repas; rien d'autre. La prière qui suit, au contraire, a une couleur eucharistique très marquée :

[II.] « Et quand tu t'assois à table et que tu te mets à rompre le pain, l'ayant signé trois fois, rends grâce en ces termes : — *Nous te rendons grâce, notre Père, pour la sainte* résurrection. *Car, par Jésus ton enfant, tu nous l'as fait connaître. Et comme ce pain* [qui était] *disséminé* est sur cette table *et pétri est devenu un, ainsi soit réunie ton Église des extrémités de la terre dans ton royaume, parce qu'à toi est la puissance et la gloire dans les siècles des siècles.* Amen (2). »

A la fin du repas, les vierges devront dire la prière suivante :

[III.] « Observe et dis les doxologies pour la table, et ton manger et ton boire seront sanctifiés. Donc, quand tu te lèves de table, à nouveau rends grâce en disant trois fois : — Miséricordieux et pitoyable est le Seigneur, il a donné de la nourriture à ceux qui le craignent (Ps. CX, 4). Gloire au Père, au Fils et au Saint-Esprit. — Et après la doxologie, à nouveau accomplis la prière, disant ainsi : — O Dieu tout-puissant et Notre-Seigneur Jésus-Christ, nom au-dessus de tout nom (*Phil.* II, 9), nous te rendons grâce et te louons, de ce que tu as daigné nous faire part de tes biens, les aliments charnels. Nous te prions et t'invoquons, Seigneur, afin que tu nous donnes les célestes nourritures. Fais-nous trembler et craindre ton nom redoutable et vénérable : que nous ne désobéissions pas à tes commandements : ta loi et tes droits, mets-les dans nos cœurs; sanctifie notre esprit, notre âme, notre corps, par ton bien-aimé enfant, Notre-Seigneur Jésus-Christ, avec qui à toi soit gloire, honneur, puissance, dans les siècles des siècles. Amen (3). »

Les prières I et III sont les prières pour avant et pour après le repas. Mais la prière II est certainement plus que cela. Cette prière, qui, pour les mots soulignés, est prise à la *Didaché* (IX, 2-4) textuellement, était dans la *Didaché* une prière pour l'eucharistie. Ici rien ne dit formellement que le pain soit le pain consacré rapporté de l'église, mais comment pouvait-on appliquer à du pain ordinaire une prière eucharistique si connue, et, au IVe siècle, insérée encore dans les prières liturgiques du canon de la messe, aussi bien en Égypte qu'en Syrie, témoin pour l'Égypte l'euchologe de Sérapion, témoin pour la Syrie les *Constitutions apostoliques* (VII, 25)? On est amené ainsi à conjecturer que la prière II est une prière avant la communion, et que cette communion est une communion privée, une communion que le fidèle s'administre lui-même en se mettant à table à la neuvième heure.

Il y a là une donnée très intéressante pour l'histoire de la liturgie eucharistique.

III. — Dans le numéro de janvier de la *Revue d'histoire ecclésiastique* de Louvain, mon savant et vénéré ami M. Funk publie quelques pages encore sur « La Question de l'Agape ». J'ai lu ce « dernier mot » avec autant d'attention que de déférence, mais je n'y ai pas trouvé de fait nouveau. M. Funk ne m'en voudra pas si je m'en tiens, en attendant ce fait nouveau, à mes conclusions antérieures.

Pierre BATIFFOL.

(1) *De Virginit.* 12.
(2) *Ibid.* 13.
(3) *De Virginit.* 14.

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Digitized by Google Original from CORNELL UNIVERSITY

Santa Melania Guniore Senatrice romana, *Documenti contemporanei e note*, par Son Éminence le Cardinal Rampolla del Tindaro; in-folio de LXXIX-306 p. avec quatre planches. Rome, Typographie Vaticane, 1905.

Son Éminence le Cardinal Rampolla vient d'élever à sainte Mélanie la Jeune un monument splendide. Longtemps reléguée dans l'ombre par l'éclat qui entourait sa grande et impérieuse aïeule, la sainte a pris maintenant un rang qui ne lui sera plus enlevé, et il se trouve que les documents qui font revivre sa sympathique et attachante personnalité, longtemps inconnus, sont de tout premier ordre pour l'histoire du temps. L'ouvrage du Cardinal Rampolla se compose de trois parties. L'introduction dessine à larges traits l'état de la société romaine et la vie de la sainte, puis expose l'état des sources historiques. Les documents contemporains viennent ensuite, c'est-à-dire la Vie latine de sainte Mélanie, la Vie grecque (déjà publiée par les Bollandistes) avec une traduction italienne, les passages de Pallade relatifs à Mélanie la jeune dans l'histoire lausiaque. Les textes sont suivis de quarante-huit notes qui sont de véritables dissertations sur des points fort curieux de la vie sociale et religieuse du temps. La variété en est extrême. Ce sont d'abord les rapports des parents de l'héroïne avec l'aristocratie romaine, cette aristocratie qui correspondait avec saint Jérôme et avec saint Augustin, puis l'éducation littéraire de Mélanie, les habits qu'elle prit en se consacrant à la chasteté avec son mari Pinianus, la maison des Valerii au Célius, le cimetière de Domitille, les immenses possessions des deux époux dont la fortune est évaluée autant que faire se peut. Mélanie était liée avec les plus grands personnages, la princesse Serena et l'impératrice Eudocie; des écrivains comme saint Paulin, Rufin, saint Augustin, saint Cyrille d'Alexandrie, Pallade. Ses vertus sont le thème d'intéressants développements et plus encore les usages que révèle sa biographie, sur les oratoires privés, l'usage romain de la communion quotidienne, le viatique donné plusieurs fois en un jour, la pratique usitée à Rome de donner l'Eucharistie au mourant au moment où il allait rendre l'âme, l'introduction à Jérusalem de la fête de Noël au 25 décembre, l'opinion de Mélanie sur ce que savaient les âmes des élus. Enfin il est longuement question dans ces notes-dissertations de l'église de Saint-Étienne et des couvents de Mélanie au mont des Oliviers.

On imaginera difficilement un cadre mieux choisi pour faire connaître ce que la littérature, parfois même les documents inédits, l'épigraphie, les découvertes archéologiques ont révélé de ce temps. L'illustre auteur ne nous permettrait pas de nous répandre en éloges, il suffira de dire simplement ce qui est rigoureusement vrai, que cette riche galerie de sujets est traitée avec une méthode, une précision, une aisance d'érudition qui feraient honneur à n'importe quel critique de carrière.

La base principale est la Vie latine dont le Cardinal Rampolla a trouvé à l'Escorial, en octobre 1884, l'unique exemplaire complet. Comparant cette Vie latine à la Vie grecque, il n'hésite pas à penser que ce sont deux recensions d'une Vie plus ancienne, écrite en latin, la recension latine étant d'ailleurs bien supérieure à la grecque qui a été remaniée entre le VI^e et le IX^e siècle. Cependant on concède que le grec contient des traits originaux qui accusent le témoin oculaire original, et qui par conséquent étaient dans l'archétype, mais qui ont été négligés par la recension latine. En voici peut-être un. Mélanie, logée d'abord à Jérusalem près de l'Anastasis, aimait à y prier. Le latin dit : « *Vespertinis vero horis, postquam locus sanctae Resurrectionis a custodibus claudebatur, omnibus rite receptis, haec beatissima, egrediens de cella sua ad fores sanctae Anastaseos, vigilans in oratione pernoctabat*... Le grec : καθ' ἑσπέραν δὲ μετὰ τὸ κλεισθῆναι τὴν ἁγίαν Ἀνάστασιν παρέμενεν τῷ Σταυρῷ... Mélanie restait donc en dehors de l'Anastasis ou rotonde de la Résurrection, mais sans quitter le sanctuaire, car

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

elle demeurait près de la Croix, c'est-à-dire dans l'espace encore découvert qui était spécialement consacré à la Croix, ou le Calvaire, entre l'Anastasis et le Martyrium. Ce détail ne peut émaner que d'une personne très au courant des monuments de Jérusalem; un copiste latin a pu le négliger parce qu'il ne comprenait pas qu'étant dehors de l'Église, elle fût encore près de la Croix.

Insensiblement nous avons versé dans les questions palestiniennes, celles où la *Revue* est intéressée. La manière de l'auteur est tellement objective, il est si fort élevé au-dessus des querelles topographiques, ne prenant le parti de personne, et ne polémisant contre personne, qu'il y a, semble-t-il, quelque impertinence à verser une si haute autorité dans nos débats. Mais comment ne pas dire que les conclusions, si solidement appuyées sur les textes, établissent que saint Étienne a été lapidé au nord de la ville, et que c'est en cet endroit qu'a été bâtie la basilique eudocienne, retrouvée par les Pères Dominicains? On sait (cf. *RB.* 1904, p. 465 ss.) que la Vie de sainte Mélanie a introduit dans le débat un élément nouveau : le *martyrium* (1) où la sainte pria peu de jours avant sa mort (31 déc. 439), le jour même de la fête du saint, le lendemain de Noël. Le Cardinal Rampolla n'hésite pas à appliquer à cette église la phrase souvent citée de Basile de Séleucie, et à la distinguer de la basilique eudocienne, mais il la place au même lieu, et finalement il semble bien que ce soit le même sanctuaire, agrandi et embelli. Voici les termes mêmes (2) : « Onde è forza conchiudere che la imperatrice nel ristaurare le mure della città e costruire presso la chieza innalzata dal vescovo Giovenale, un grandioso monastero, terminato certamente prima della sua nuova basilica, avendo stabilito di essere quivi sepolta ed a tale intento ordinata *la costruzione di un imperiale mausoleo*, κτίσασα ἑαυτῇ μνῆμα βασιλικόν, pensò per ultimo di ingrandire ed abbellire il tempio medesimo già esistente, il quale raccoglieva le venerate reliquie del protomartire ed era per ciò stesso oggetto di speciale culto e devozione ».

Tout cela est capital et décisif pour l'unité morale du sanctuaire. De plus nous appuierons beaucoup sur le terme d'agrandissement et d'embellissement en tant qu'ils s'opposent à l'idée d'une basilique entièrement nouvelle. Et nous demandons à Son Eminence la permission de lui soumettre quelques difficultés qui tendraient à rendre préférable le terme d'achèvement (3).

Les fouilles exécutées avec soin, et relevées par un homme du métier, n'ont permis de constater aucune dualité dans l'édifice, sauf l'addition de la petite église de beaucoup postérieure. Et en effet il serait très étrange qu'on ait bâti au même lieu deux églises dans l'espace de vingt ou de vingt-cinq ans, à moins de supposer que la première était très modeste. Or ce n'est pas ce que dit Basile de Séleucie, ou quel que soit l'auteur du panégyrique de saint Étienne, qui la déclare « digne de la mémoire d'Étienne ». Il est vrai qu'il en attribue la construction à Juvénal, et au passé, et cela du temps de Juvénal lui-même. Mais il est très possible qu'en effet l'église ait été mise par Juvénal en état de servir au culte, sans être dédiée ni achevée.

C'est précisément le point qui arrête l'auteur. Il ne croit pas qu'au v^e^ siècle on ait pu célébrer le culte dans une église non dédiée. Saint Athanase l'a fait, et on le lui a reproché comme un crime (4). Il est vrai, mais le grand évêque d'Alexandrie a tout l'air de voir là une mauvaise querelle, et il répond en s'autorisant de l'exemple

(1) A la p. XLII cette église est placée à un mille des monastères de Mélanie; je n'ai pas su trouver sur quoi s'appuie ce renseignement; peut-être est-ce une simple déduction de la conclusion adoptée note XLV.

(2) P. 280.

(3) Encore, comme on sait, n'était-il pas complet à la mort d'Eudocie.

(4) *Apologia ad Constantium*, 14-18, *P. G.*, XXV, c. 612 ss.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

des Pères qui n'ont pas hésité à célébrer dans des temples en construction. On suppose toujours évidemment une raison suffisante, mais pour Athanase l'inconvénient n'est pas majeur, et il suppose même que l'empereur trouve l'accusation ridicule. Aussi bien Eudocie a célébré la dédicace (1), l'église n'étant pas encore achevée... Quelle fut sa part personnelle dans les travaux? C'est ce que personne ne nous dit avec précision, pas même Cyrille de Scythopolis, et il est très naturel qu'on lui ait attribué le tout, parce qu'elle avait fait la dédicace et qu'elle y avait son tombeau; on en a attribué bien d'autres à sainte Hélène!

Mais ce sont là subtilités archéologiques. Église agrandie ou achevée, il importe très peu, pourvu que ce soit sur le lieu de la lapidation. Sur ce point capital la tradition ancienne est claire et elle marque le nord. Comment a-t-elle été déplacée et portée à l'est? L'illustre auteur l'explique très bien. Deux facteurs ont concouru. Le récit de Lucien parlait de la porte du Nord, qui conduit à Cédar. Ces deux prédicats concordent, car Cédar était au nord. Théodoret, un peu plus tard, place les gens de Cédar près de Babylone (2). Or pour aller à Babylone de Jérusalem il fallait passer par Damas. Mais une recension de Lucien, connue à Jérusalem, ne parlait pas du nord. Les Arabes du désert de Juda ont pu être confondus avec les Arabes de Cédar (3), et la porte de l'est pouvait passer pour conduire à Cédar, d'autant qu'elle dominait le Cédron, mot qui avait une vague ressemblance avec Cédar. L'autre facteur est la phrase de l'office divin : *lapides torrentis ipsi dulces fuerunt*, phrase qui se lisait déjà en Occident avant le IX[e] siècle (4), et dont l'influence en la question est clairement prouvée par le remaniement qu'Adon a fait subir au récit de Lucien en y introduisant ce « torrent », qui pouvait si facilement devenir « le torrent de Cédron », puisqu'il n'y en a pas d'autre aussi remarquable en dehors des portes de Jérusalem. Ce texte d'Adon est une vraie trouvaille. « *Unus, inquit, domnus Stephanus, a Iudaeis pro fide Christi Hierosolymis lapidibus oppressus* TORRENTIS; *iussuque sacerdotum relictus extra portam, via qua mittit Cedar, bestiis ac avibus devorandus* » (5). Rien de plus clair, et, après ce magistral exposé, il faut ranger la tradition du Cédron dans la catégorie, plus nombreuse qu'on ne pense, des traditions créées d'après les textes (6). N'avons-nous pas vu le texte de Catherine Emmerich servir de point de départ à la recherche du tombeau de Marie à Éphèse?

Ce transfert de la tradition est, selon nous, postérieur au IX[e] siècle, car le texte de Bernard le Moine doit être interprété d'après le plan d'Arculfe (7). D'ailleurs le cardinal Rampolla note très justement que les premiers auteurs qui parlent de l'Orient ne s'entendent pas entre eux : « indizio manifesto di tradizione volgare, mancante di base storica e monumentale » (8).

(1) Quatre mois avant sa mort. La dédicace le 15 juin et la mort le 20 octobre 460, d'après le texte original de Cyrille de Scythopolis. C'est donc par erreur que nous avions mis la dédicace au 15 janvier, d'après le texte de Cotelier, altéré par Métaphraste (*Saint Étienne et son sanctuaire*, p. 70).

(2) Ὁ Κηδὰρ δεύτερος τοῦ Ἰσμαὴλ υἱός, οἱ δὲ τούτου ἀπόγονοι οὐ πόῤῥω τῆς Βαβυλῶνος μέχρι τήμερον ἐσκήνωνται. In Psalm. CXIX, 5, *P.*, *G.* LXXX, col. 1877.

(3) La confusion n'existe cependant pas dans saint Jérôme qui ne parle que des Arabes en général (*in Ierem.*, l. I, c. III, v. 2).

(4) Comme il est prouvé par le *Liber responsalis*, attribué à saint Grégoire le Grand, conservé dans un codex du IX[e] siècle, Migne, *P. L.*, t. LXXVIII, c. 738.

(5) Ado, *Martyrologium*, ad diem 3 Augusti.

(6) C'était donc par un souci exagéré de chercher une base monumentale à la tradition que nous avions proposé de lui assigner comme origine le petit monastère de Gabriélos qui n'était pas d'ailleurs dans la vallée du Cédron, mais à l'est du mont des Oliviers. Il faut corriger dans ce sens (*Saint Étienne et son sanctuaire*, p. 75 et 154).

(7) Cf. *R. B.* 1894, p. 457 s.

(8) P. 277.

Digitized by Google Original from CORNELL UNIVERSITY

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Nous ne pouvions pas ne pas nous arrêter sur ce qui nous intéresse si fort; pourtant le lieu de la lapidation n'est qu'un très petit épisode dans ce beau livre. En insistant nous avons sûrement rapetissé cet admirable monument élevé à la gloire d'une patricienne romaine, par celui qui a déjà contribué avec tant d'éclat au culte de sainte Cécile, cette autre grande Romaine. On peut cependant juger par ce point particulier avec quelle sûreté d'érudition est traitée toute cette histoire. On ne peut rien lire de plus attrayant ni de plus instructif sur cette époque où la piété a eu spécialement, entre tous les siècles, le caractère d'une piété biblique, même chez ces illustres matrones, le groupement le plus remarquable qui fut jamais de chrétiennes accomplies.

Jérusalem.

Fr. M. J. Lagrange.

De Inspiratione Sacrae Scripturae, *auctore Christiano* Pesch, S. J. Cum approbatione Rev. Archiep. Friburg. et Super. Ordinis, in-8° raisin de XI-653 pp. Fribourg (Bade), Herder, 1906.

La parole est aux théoriciens sur les questions bibliques. Nous ne disons pas aux théologiens, car on ne voit pas pourquoi un exégète ne serait pas bon théologien; ce serait plutôt son devoir de l'être. Nous voulons dire qu'en attendant qu'il soit donné aux exégètes d'aborder d'après les textes les questions concrètes qu'agitent les contemporains, les ouvrages qui paraissent s'occupent plutôt *a priori* de l'autorité de la Bible, de son inspiration, de son interprétation. Parmi les théologiens de carrière, nul n'est plus qualifié, du moins au sein de la Compagnie de Jésus, que le R. P. Christian Pesch, auteur d'un traité presque complet de théologie qui ne comprend pas moins jusqu'à présent de neuf volumes, tous déjà réédités.

L'autorité ainsi acquise par le R. P., sa diligence à aborder les problèmes sous tous leurs points de vue, son exactitude, sa préoccupation constante d'être impartial et objectif, donnent une grande importance au nouvel ouvrage, une importance qui serait décisive, s'il était possible de suppléer à l'examen des faits bibliques par le raisonnement et les déductions.

Mais n'anticipons pas.

Le volume est divisé en deux livres : le premier est un *liber historicus*, ou revue des opinions, depuis les Juifs jusqu'à nos jours; le second est un *liber dogmaticus*, dans lequel l'auteur expose ses propres thèses.

Après l'A. T. lui-même et le Talmud, Philon, Josèphe, Maimonide, Spinoza, Moïse Mendelsohn sont cités dans un premier chapitre. Puis vient l'examen des Pères. Or, il faut rendre cette justice au théologien éprouvé et rigoureusement orthodoxe qu'est le R. P. Pesch, qu'il n'a pas dissimulé que plusieurs d'entre eux, et les plus grands, ont exagéré la part de Dieu, auteur principal des Saints Livres, au détriment de l'activité propre des écrivains sacrés. L'expression « exagéré » quand il s'agit de l'action de Dieu est peut-être difficile à analyser, mais elle rend bien la pensée et en tout cas revient souvent sous la plume du R. P.

En voici des exemples. L'école d'Alexandrie n'a pas exposé fidèlement la foi de l'Église dans la question de l'inspiration, elle a excédé : « quamquam ipse Clemens jam EXAGGERAT (1) conceptum inspirationis et nimium tribuit allegoricis expositionibus, manifestius tamen hi defectus apparent in discipulo eius Origene »

(1) C'est toujours le recenseur qui introduit les petites capitales, les italiques sont de l'auteur.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

(p. 62). Donc Clément et Origène. Mais aussi saint Ambroise : « Imo in iis, quae de Abrahamo 2, 9 (*M.* 14, 484) dicit, omnino EXAGGERARE videtur influxum divinum, quatenus docet mentem prophetae sub hoc influxu excessum pati et obtenebrari » (p. 75). L'école d'Antioche, véhémente contre Origène, risquait de tomber dans le défaut contraire : « quae non immediate ipsa littera Scripturae enuntiantur, negarent. Quod periculum quidam huius scholae asseclae utique non satis caverunt » (p. 78). Et cependant c'est encore par exagération dans le concept de Dieu, auteur principal et presque unique, que tombe Théodoret : « *Quantum autem ponderis tribuat inspirationi Sancti Spiritus*, inde colligitur, quod cum EXAGGERATIONE dicit non multum referre, quis humanus scriptor hunc vel illum librum sacrum composuerit, cum omnes humani scriptores sint ministri Spiritus Sancti, principalis auctoris » (p. 83). De même saint Chrysostome, quoiqu'il faille l'interpréter bénignement, en sa qualité d'orateur : « At insulse ageret, qui vellet rhetoricas dicendi formas ultra mensuram premere et Chrysostomo eam opinionem tribuere, qua censeretur Spiritus Sanctus scriptoribus sacris singulas voces, litteras, apices dictasse » (p. 86). « Alia praeterea exaggeratio vitanda est in exponenda Chrysostomi doctrina. Interdum enim videtur divinum influxum ita augere ut scriptores sacri quasi pura instrumenta libero arbitrio carentia appareant » (p. 87). Chrysostome insiste sur la liberté des écrivains sacrés, mais il semble bien qu'il regarde l'inspiration comme une suggestion des pensées : « Spiritus Sanctus autem, utpote sollicitus et beneficus, eos, qui ipsum suscipiunt, cognitionis participes reddit et illis intellegentibus revelat, quae dicuntur » (p. 88).

Mais si quelqu'un a exagéré, c'est bien saint Augustin qui admettait : « Spiritum Sanctum ita movere mentem sacrorum scriptorum, ut singulas res iis in memoriam revocet et scribendo inspiret »... « si praeterea notaverimus secundum Augustinum scriptores sacros sensisse mentem suam specialiter regi a Spiritu Sancto, quemadmodum supra audivimus, sine dubio fatebimur elementa divina inspirationis SATIS FORTITER esse expressa » (p. 114). *Satis fortiter* est un euphémisme assez clair et le R. P. Pesch notera plus loin (1) que personne aujourd'hui ne suit saint Augustin sur ce point. C'est parce qu'il a exagéré l'influx divin que ce Père a admis deux opinions où l'on est obligé de l'abandonner, avec tout le respect dû à son génie : « sub duplici respectu Augustinus MINUS FELICITER explicavit indolem supernaturalem Sacrae Scripturae. Imprimis statuitur ab eo *multiplex sensus litteralis* » (p. 117)... « alterum, in quo videtur S. Augustinus minus recte sensisse, est *exaggerata notio auctoritatis versionis Septuaginta* » (p. 121). Il fallait s'attendre à voir son disciple saint Grégoire tomber aussi dans l'exagération : « Haec videri potest EXAGGERATIO elementi divini in inspiratione » (p. 123).

Il était bon que ces choses fussent dites, non par un exégète, qu'on pourrait soupçonner d'être poussé par les difficultés à manquer de respect aux Pères, mais par un théologien qui examine la tradition en elle-même. Cette manière très objective fait le plus grand honneur à la sincérité du R. P Pesch. Ajoutons : et à sa clairvoyance. Ceux qui connaissent les inquiétudes de notre temps savent en effet que de nombreux esprits sont tourmentés d'une préoccupation funeste d'introduire dans le dogme de l'Église cette évolution naturelle dont ils trouvent l'action partout, évolution qui atteindrait les éléments essentiels, qui serait un changement substan-

(1) P. 473 : « *Augustinus* plurimum tribuit influxui divino in hagiographos, et vult evangelistas e. g. putasse sibi omnia eo ordine scribenda esse, quo sibi in memoriam venirent, cum omnia sibi a Spiritu Sancto suggererentur. Qua in re vix quisquam ex recentioribus defensoribus verbalis inspirationis Augustinum sequitur. »

Digitized by Google Original from CORNELL UNIVERSITY

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

tiel, qu'on concède ou non les mots, ou qu'on nie la notion même de substance. Or le point sur lequel ils s'appuient, c'est précisément que l'Église a varié sur le dogme de l'inspiration ou du moins qu'elle est acculée à une variation inévitable. Or, si l'on regarde comme doctrine définitive de l'Église ce que le R. P. Pesch appelle par son nom, l'exagération de certains Pères (1), la preuve est faite, car il est bien certain qu'on ne peut fermer les yeux à certains résultats acquis par de longues études. Il faut donc, sur ce terrain comme sur tous les autres, distinguer bien nettement la tradition, telle que l'Église l'a recueillie et l'a proclamée, des expressions inexactes ou même fausses que l'on rencontre dans la littérature chrétienne.

Ceci posé, il paraîtrait rationnel de se demander si cette opinion exagérée de l'influx divin, en particulier cette idée que les idées étaient suggérées par Dieu, avec une nuance incontestable de passivité dans l'écrivain sacré, n'a pas influé sur une autre série d'affirmations des Pères, celle qui est relative à l'inerrance? Or le R. P. Pesch ne se pose pas du tout cette question, pourtant obvie, car il est évident que plus la part de Dieu est grande dans l'Écriture, plus il est urgent d'en exclure l'apparence même de l'erreur. Surtout on ne voit vraiment pas pourquoi on ne pourrait pas appliquer la même méthode quand il s'agit de l'exégèse historique. Si les Pères ont exagéré lorsqu'il était question de la nature même de l'inspiration, de l'origine surnaturelle de la Bible, illuminés comme ils étaient de clartés dont nous ne sommes, hélas! que trop dépourvus, ne pouvons-nous pas appliquer à leurs expressions la même critique quand il s'agira de faits sur lesquels nous possédons des lumières qui leur faisaient certainement défaut? C'est de quoi le R. P. Pesch a négligé de nous instruire.

Quant aux théologiens du moyen âge, il fallait s'attendre à ce qu'ils fussent sous la mouvance de S. Augustin. Le R. P. n'a rien trouvé de significatif dans S. Bonaventure ou dans Scot. Mais il a relevé justement la doctrine de S. Thomas, si accomplie, « que pendant plusieurs siècles on n'y a à peu près rien ajouté d'important ». Vient ensuite l'opinion des protestants et celle des théologiens postérieurs au concile de Trente. Depuis le concile du Vatican, la table des matières enregistre les noms suivants : Bartolo, Newman, Lenormant, d'Hulst; puis viennent les documents émanés de Léon XIII, l'Encyclique *Providentissimus Deus*, les lettres au général des Mineurs et au clergé de France, mais non les Lettres *Vigilantiæ*, quoiqu'elles fussent adressées au monde entier, et qu'elles continssent la pensée dernière de l'illustre Pontife; enfin on cite Lagrange, Prat, Loisy, Zanecchia, Billot (2).

Ayant conscience de n'avoir pas encombré la *Revue biblique* de mes querelles personnelles, je me crois autorisé à remercier le R. P. Pesch de son procédé. Je suis si habitué à être traité en ennemi public, ou du moins en prétendu critique décidément ignorant des premiers principes de la théologie, que je lui sais infiniment de gré de m'avoir épargné toute insulte, et même toute allusion désobligeante. Dans les dix

(1) On ne peut juger avec assurance de ceux qui n'ont pas développé leur pensée, mais il est vraisemblable qu'il faut mettre dans la même catégorie ceux qui ont comparé les écrivains sacrés à des instruments de musique mis en mouvement par le plectre de l'Esprit Saint; cf. aussi saint Justin (p. 42) : « Quando verba prophetarum tamquam a persona aliqua dicta auditis, nolite putare ab ipsis inspiratis dici, sed a verbo divino, quod eos movebat ».

(2) L'auteur ne pouvait évidemment citer tout le monde. La manière dont il présente le R. P. de Hummelauer dans une note n'en est pas moins caractéristique. Après avoir exposé divers principes de solutions donnés par les modernes : « Haec omnia sub uno aspectu posita habes apud *Fr. de Hummelauer*, Exegetisches zur Inspirationsfrage, Freiburg 1904. » Et c'est tout (p. 368, note 1). Quant au R. P. Prat : « Vestigiis Patris Lagrange ingreditur fere F. Prat... » (p. 358); on le voit, c'est toujours trop d'honneur qu'on fait au P. Lagrange.

Digitized by Google

Original from CORNELL UNIVERSITY

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

pages qu'il a bien voulu me consacrer, le plus souvent en petit texte, il a cité de nombreux passages qu'il a pris la peine de traduire en latin, non pas, comme on le fait trop souvent, pour mettre tout l'accent sur une phrase isolée qu'on peut rendre compromettante en l'isolant de son contexte, avec un bon petit commentaire tendancieux, mais de façon à ce qu'on puisse se rendre compte de ce que je n'ose appeler, ayant toujours été obligé d'écrire à bâtons rompus, une vue générale sur la Bible. Je lui suis surtout reconnaissant d'avoir dit, ce qui est d'ailleurs parfaitement vrai : « Principia sunt scholae thomisticae... » (p. 348), et, s'il s'agit de l'inspiration, il me semble que nous nous plaçons tout à fait au même point de vue, sauf l'explication philosophique dernière, par la prémotion physique ou autrement, qui ne fait pas rigoureusement partie du traité de l'inspiration. Sur un seul point théologique le R. P. semble avoir disposé une thèse contre moi, d'ailleurs sans me nommer. C'est à propos de la phrase tant incriminée : « Oui, *Dieu enseigne tout ce qui est enseigné dans la Bible, mais il n'y enseigne rien que ce qui est enseigné par l'écrivain sacré et ce dernier n'y enseigne rien que ce qu'il veut y enseigner* » (*RB.* 1896, p. 506). Ayant d'ailleurs nettement indiqué que je ne parlais que du sens littéral, et réservé les sens spirituels, je regardais ce principe comme la règle même de l'interprétation.

On l'a cependant attaqué avec véhémence, et le R. P. Pesch, qui y recourt lui-même (1), objecte que les hagiographes n'ont pas toujours compris ce que Dieu entendait exprimer par leurs paroles. Ceci est une tout autre question. Lorsque Isaïe parlait de l'Emmanuel, Dieu pouvait avoir en vue la personne de Jésus, dont le prophète n'avait qu'une faible idée; mais cela ne nous autorise pas, nous exégètes particuliers, à déterminer ce sens mystérieux qui ne découle ni des mots, ni de l'intention de l'auteur. D'ailleurs le R. P. Pesch trouvera dans la *Revue* (1900, p. 141) la réserve qu'il fait ici (p. 510), avec la même allusion à l'encyclique de Léon XIII. Ce serait abuser que de me copier dans ce recueil.

Le dernier cité parmi les contemporains est le R. P. Billot, dont le R. P. Pesch semble avoir pris plaisir à souligner par des italiques les inutiles violences de langage :

« *Nam quae illi dicunt genera litteraturae, verius diceres genera vanitatis, in quibus vel nulla excusatio est, vel, si est, ignorantia excusat errorem, et temeritas ignorantiam* » (p. 372).

Ce n'est pas nous éloigner du R. P. Pesch que de constater combien sa manière est plus courtoise, plus objective, mieux informée (2).

Venons maintenant à la partie dogmatique du R. P. Pesch.

Dès le début se manifeste la tendance de ne pas donner assez à l'examen expérimental de l'Écriture elle-même. Avec sa grande modération, l'auteur a bien soin de ne pas l'exclure, mais c'est mal poser la question que de se demander s'il faut procéder du concept de l'inspiration, tel qu'il a été proposé par les Pères, les théologiens et les conciles, ou des livres inspirés eux-mêmes, en tant que terme de l'inspiration

(1) P. 459; note : « uno verbo : Vi inspirationis nihil ut verum credendum proponitur, nisi quod Deus verbis hagiographi ut verbum affirmare vult ».

(2) Que l'on compare ce que dit le P. Pesch (p. 347) de la citation implicite faite par saint Luc de Caïnan, d'après les LXX : « Neque tamen vitupero sententiam eorum, qui censent Lucam proposuisse genealogiam, quam Christiani gentiles in LXX legebant, neque auxisse neque minuisse fidem eorum quae ibi dicuntur... Hic enim revera habetur aliqua ratio admittendi talem citationem »... que l'on compare même la solution donnée par la Commission biblique sur les citations implicites avec ces paroles si absolues du R. P. Billot : « Sint ergo, ut volueris, tacitae quaedam in Scripturis transcriptiones praeexistentium documentorum, id tamen certo certius nonnisi ex dictatione Dei, qui, dum documenta illa inspiratae narrationi interseruit, eo ipso fideiussorem se fecit fidelitatis atque omnimodae veracitatis eorumdem » (p. 373).

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

divine. Il est très sûr qu'il faut apprendre « a Deo loquente... quomodo in conficienda Scriptura se habuerit »; mais Dieu parle de deux manières, par la tradition et par l'Écriture, et je n'entends point assez cette exclusion : « non vero ex indole sacrorum librorum, prout sunt objecta naturalis cognitionis, actio Dei inspirativa inveniri et diiudicari potest » (p. 380). Personne ne parle de s'appuyer sur une connaissance purement naturelle des saints livres, mais on se demande si le R. P. étudie donc la tradition dans une lumière surnaturelle spéciale? Incontestablement il faut prendre pour base les déclarations des conciles et les textes que fournit l'Écriture elle-même sur l'inspiration. Mais puisque les plus grands des Pères ont exagéré, et sans doute quelques théologiens à leur suite, quand il sera question de déduire du concept de l'inspiration ce qu'il comporte ou non, le plus sûr sera toujours de s'assurer de ce qu'il a admis en fait. Les deux méthodes doivent être étroitement unies. C'est grâce au contact expérimental que les plus redoutables exagérations ont été évitées. Cornelius a Lapide a écrit : « Nota secundo : Spiritum sanctum non eodem modo dictasse omnes sacras litteras; nam legem et prophetias ad verbum revelavit et dictavit Moysi et prophetis; historias vero et morales ex hortationes, quas antea vel visu vel auditu vel lectione vel meditatione didicerunt ipsi scriptores hagiographi, non fuit necesse inspirari aut dictari a Spiritu sancto, utpote cum eas scirent et callerent ipsi scriptores » (p. 290). On voit ici clairement que cet auteur confondait révélation et inspiration, et que c'est contraint par les faits bibliques, qu'il cite ensuite, qu'il est arrivé à une notion moins exagérée de ce qui est encore l'inspiration. Une connaissance plus intime des mêmes faits ou d'autres nous conduit à étendre cette notion à la loi de Moïse elle-même. Et de fait le P. Pesch s'appuie souvent sur la déclaration de l'auteur du deuxième livre des Macchabées. Cette déclaration, il l'interprète évidemment *humano modo;* pourquoi ne pas interpréter de même le contenu biblique? Et en effet le R. P. ne recule pas devant cette méthode. Il faudrait seulement la pratiquer plus complètement.

Quant à la déduction spéculative elle-même, citons quelques conclusions, manifestement occasionnées par les controverses récentes : « *Neque ex inspirationis dogmate diiudicari potest, num liber, qui ut unus exhibetur in nostro canone, fortasse a pluribus scriptoribus compositus vel ab aliquo « redactore » retractatus et additionibus quibusdam auctus sit* » (p. 404). « *Porro ab inspiratione non excluditur ullum genus litterarium*, sed solus error et mendacium » (p. 404). « Multi scripserunt, qui ipsi nullam immediatam revelationem acceperunt, ut plurimi historiographi sacri. Num unquam quis inter ipsum actum scribendi revelationes acceperit, ignotum est. Ergo manifeste constat revelationem stricte dictam non esse de formali conceptu inspirationis » (p. 415). Cependant on peut dire dans un certain sens que tout ce qui est inspiré est révélé : « Est enim Scriptura verbum Dei loquentis ad homines per hagiographos et eorum scripta » (p. 415). Les hommes doivent y répondre par un acte de foi divine. Cette thèse est dirigée en note contre le R. P. Bonaccorsi, et cependant la note n'est pas précisément démonstrative, puisqu'il n'est plus question que d'un *assensus supernaturalis*, qui, d'après les Thomistes, n'est pas l'objet immédiat de l'*habitus* de foi.

Quoi qu'il en soit d'ailleurs de cette question théorique fort délicate, le R. P. Pesch admet avec saint Thomas la distinction des *revelata per se* et des *revelata per accidens :* « Ergo secundum S. Thomam non licet dicere in Scriptura aliquid falsi affirmari; sed ex altera parte non est praeceptum directe eliciendi actus fidei de iis quæ per accidens tantum revelata sunt » (p. 417, note). Cette restriction est d'une suprême importance en pratique, car avant de faire un acte de foi sur une vérité, pour la raison qu'elle est contenue dans l'Écriture, il faut : 1° être sûr que le texte est bien

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

celui de l'hagiographe; 2° que le sens soit tout à fait clair; 3° qu'on soit certain de ce que Dieu a voulu affirmer par ces termes comme sa pensée : « Quia vero in textibus ad fidem et mores non pertinentibus sæpe haec tria minime certa sunt (1), ideo generatim de iis melius actus fidei in specie non elicitur, cum recta applicatio principiorum criticorum et hermeneuticorum in his rebus difficilis sit, ET EX ALTERA PARTE DEUS HOS TEXTUS NON IDEO SCRIBI VOLUERIT, UT DE IIS PER SE ACTUS FIDEI ELICERENTUR, SED UT SERVIRENT TANQUAM VESTITUS EORUM, QUAE PER SE CREDENDA PROPONUNTUR » (p. 4192, note) (2).

Revenant à ce qui constitue l'inspiration, le R. P. Pesch déclare que « *rerum acceptio supernaturalis non est ad inspirationem necessaria* » (p. 418), et puisqu'elle n'est pas une *communicatio specierum*, ce ne peut être, quant à l'intelligence, qu'une lumière surnaturelle « *lumen indicativum, quo homo sententias ad scribendum format ea plane ratione, qua Deus vult* ». Il n'est même pas nécessaire, si l'hagiographe est en possession de jugements corrects, que cette lumière aboutisse d'une façon extraordinaire à des jugements théoriques, historiques ou doctrinaux. Si on objecte que Dieu est de même l'auteur de tous les livres, l'auteur répond : « Hac igitur re differt illustratio inspirativa ab omni alia illustratione, quod procedit ex intentione producendi talem librum, et consequenter ita comparata est, ut terminus eius infallibiliter sit talis liber » (p. 426). Nous goûtons beaucoup moins l'explication qui suit : « Deus quodam modo in suo intellectu idealem librum componit, dein scriptor humanus vi influxus divini in suo intellectu eundem idealem librum componit ». C'est retomber dans la méthode de Franzelin; des esprits inclinés à l'anthropomorphisme ne manqueront pas d'en déduire toute la théorie des suggestions antécédentes avec la *suppeditatio* des choses et des idées que le R. P. Pesch avait sagement éliminée. D'ailleurs nous ne voudrions pas le trahir en le citant par petits morceaux, et nous renvoyons à son texte pour l'intelligence d'un système parfaitement cohérent et plausible.

Je serais désolé pour le R. P. Pesch que le R. P. Fonck jugeât encore mon adhésion compromettante, mais il faut que j'exprime encore toute ma satisfaction pour la manière dont est traitée la question de l'inspiration verbale. L'auteur nous fait remarquer que ce terme est équivoque, et que, si nous voulions rejeter la distinction de Franzelin, nous aurions mieux fait de parler d'une inspiration totale. Il est vrai, et on ne pense pas à tout en même temps. Cette inspiration est admirablement définie : « Itaque *secundum hanc sententiam Deus totum hominem, in quantum est instrumentum ad scribendum, ita supernaturaliter elevavit et movit, ut hic determinatus liber cum omnibus suis perfectionibus et imperfectionibus* (3) *oriretur; et quia in hac elevatione et motione consistit inspiratio, eodem modo omnia inspirata dicenda sunt, quo a scriptore supernaturaliter elevato et moto prodierunt*. Neque igitur dicenda sunt dogmatica inspirata, historica non inspirata; sententiae inspiratae, verba non inspirata, vel alia huiusmodi, sed, quaecumque ab hagiographo scripta sunt, ab eo ut supernaturaliter elevato et moto scripta sunt; ergo inspirata sunt. Omnis mechanica divisio pugnat cum intima illa penetratione, quae est inter actionem instrumenti et causae principalis, inter hominem virtute supernaturali instructum et agentem et Deum elevantem et moventem. Totum opus est a

(1) On peut se demander si le troisième point est jamais établi sans l'autorité de l'Église. Même un texte dogmatique très clair : *Deus tuus unus est*, ne doit pas être entendu comme excluant la pluralité des personnes. Donc il faut toujours en dernière analyse s'en tenir à l'interprétation de l'Église pour faire un acte de foi.

(2) *RB*. 1905, p. 289.

(3) « Ergo Deum potuisse imperfecta inspirare verum est » (p. 455).

Digitized by Google Original from CORNELL UNIVERSITY

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Deo, totum ab homine, neutro separatim operante, sed ambobus simul effectum producentibus. Sic sine materiali dictatione non res tantum sed etiam verba a Deo inspirata sunt et Deum auctorem habent » (p. 477 s.).

C'est bien cela, et nous ne saurions aussi bien dire. Après certaines restrictions et réserves plus ou moins justifiées, non sans tergiversations peut-être, le R. P. Pesch ne peut se résoudre à accepter cette opinion, tout en constatant : « Quae omnia si quis vult uno nomine inspirationem vocare, potest hanc appellationem defendere ut denominationem a potiori » (p. 486). Ce n'est plus guère qu'une question de mots. Ce qui est beaucoup plus important, c'est la manière très large de comprendre les pensées en tant que distinctes des mots : « Sensus huius distinctionis potius est : quaedam in Scriptura esse, quae per se respondeant illi fini, ob quem Deus Scripturam condidit, i. e. veritates cum hominibus communicandas; quaedam vero pertinere ad vestitum litterarium, qui saepe alius et alius esse potest, intacta manente veritate, quae proponenda est » (p. 487). On comprend dès lors que les arguments de l'auteur sont bien plutôt dirigés contre ceux qui admettent l'inspiration verbale *ad theoriam inspirationis constringendam.*

Qu'il ait existé et qu'il existe encore une théorie trop stricte, c'est ce que certaines personnes révoquent volontiers en doute, se plaignant que les catholiques novateurs, s'il leur arrive d'avoir raison, n'ont en réalité combattu que des chimères. Pourtant, c'est le R. P. Pesch qui nous le dit : « Olim Scriptura a multis habebatur strictissimo sensu verbum divinum scriptum, quasi in eâ omnia et singula essent affirmationes Dei, ab ipso hominibus scripto propositae, ut ab iis sine ulteriore inquisitione fide divina admitterentur. In Scriptura secundum hanc sententiam habetur doctrina astronomica, botanica, zoologica non minus divina quam doctrina salutis. Singulae sententiae sunt totidem theses revelatae, singulae assumi possunt ut argumentum efficax ad probandum id, quod enuntiant et quomodo enuntiant » (p. 479). Si cette opinion est morte, il n'y a qu'à s'en féliciter, et peut-être n'est-ce pas sans le concours des critiques qu'une opinion théologique plus saine a prévalu. Il faut maintenant aborder les points où la lumière n'est pas encore complète. Ces points se résument en une seule question très bien posée à la dernière ligne du livre historique : « Quaestio, num et quomodo errores materiales, ut distinguantur a formali errore, in Scriptura admitti possint vel debeant, nunc maxime exagitat mentes theologorum » (p. 375).

Malheureusement les solutions proposées ne se tiennent pas toujours dans ce cadre. Indiquons d'abord les points où nous ne pouvons qu'approuver le R. P.

Ni l'inspiration, ni l'inerrance n'empêchent qu'un livre soit pseudonyme. Y a-t-il dans la Bible des livres pseudonymes, c'est une question à discuter d'après d'autres critères. De même que la Bible contient des paraboles, « patet *etiam fictas narrationes posse inspirari*..... Recentes quidam catholici volunt tales esse e. g. libros Judith et Tobiae, qui non referant res historice gestas, sed sint sub externa forma historica libri prophetici et didactici. Ex inspirationis dogmate haec opinio refutari nequit, sed quaeritur, quomodo se habeat ad testimonia Scripturae et traditionis » (p. 503).

Sur la manière dont les prophètes représentent l'avenir : « Cum vero visione rem ut praesentem vident, quasi in tabula depictam, disparet coram iis successio temporum, et ea, quae longis intervallis separantur, oculo mentis eorum simul observantur » (p. 504). Le tableau peint des événements futurs est sans doute fort exagéré, mais il est très bien de dire : « disparet coram iis successio temporum », ainsi expliqué : « Quae autem simul vident, saepe simul enuntiant, vel futura ut praesentia aut praeterita », à quoi on peut sans doute ajouter : « aut proxime futura », c'est

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

du moins l'impression qui devait résulter du rapprochement des faits, sans qu'il y ait affirmation positive.

Tout cela nous rapproche de la question de l'inerrance. Voici un canon excellent : « SS. Patres, cum negant Scripturam mentiri posse, maxime respiciunt Spiritum sanctum, primarium Scripturae auctorem, qui mentiretur, quotiescumque falsum verum esse affirmaret, cum ipsi omne verum sit notum » (p. 503), encore plus clairement exprimé ailleurs : « Uno verbo : Vi inspirationis nihil ut verum credendum proponitur, nisi quod Deus verbis hagiographi ut verum affirmare vult » (p. 559, note 1). Par conséquent l'écrivain sacré peut avoir des opinions fausses : « immo potuit accidere, ut ex eius loquendi modo conici possit, quas opiniones veras vel falsas in mente habeat. Sed quamdiu ea, quae cogitat, verbis non affirmat, tamdiu sunt eius privati conceptus, nullo modo Dei dicta » (p. 459, n. 1). Nous craignons ici que l'auteur n'encoure la censure du R. P. Delattre : « D'abord on nous représente l'auteur biblique comme *s'exprimant de manière à nous faire connaître son opinion sur la voûte céleste;* ensuite, *il ne juge pas au fond.* Mais s'exprimer de manière à faire connaître son opinion sur la nature d'une chose, n'est-ce pas vouloir s'exprimer sur le fond, encore qu'avec réserve? N'y a-t-il pas là de proposition » (1)?

Enfin la règle définitive : « Ea tantum ratione theologi catholici Scripturae adscribunt absolutam veritatem, ut dicunt Scripturam authenticam nunquam esse positive difformem a vero seu NULLUM CONTINERE FORMALEM ERROREM; materiales enim errores continet, quoties e. g. mendacia hominum narrantur » (p. 525). L'exemple n'est pas compromettant; aussi l'auteur ne s'en tient pas là et aborde des points plus délicats.

Au sujet de l'histoire naturelle, on tombe d'accord que la Bible n'y contredit pas. Le R. P. Pesch dit excellemment du premier chapitre de la Genèse : « Nam illud caput semper manet, quod est : popularis expositio formationis mundi ad nutum et arbitrium Dei factae » (p. 515). Après cela nous ne voyons pas bien comment la connaissance du processus réel du cosmos importe à l'exégèse scientifique de l'Hexaméron!

Une exposition populaire comporte-t-elle une exégèse scientifique? Avec toute raison, le R. P. s'attache, non à ce que les hagiographes ont pensé, mais à ce qu'ils ont enseigné : « Sic etiam plane extra statum quaestionis est, quas ideas de rerum adspectabilium naturis hagiographi in mente repositas habuerint, cum solum id agatur, quid verbis dixerint. Sine dubio de rebus physicis multos conceptus non rectos habuerunt. Sed quia noluerunt esse doctores rerum physicarum, sed secundum communem hominum consuetudinem loqui, nullum errorem docuerunt » (p. 517). Il y a plus, ce critère est appliqué aux notions géographiques : « Unde nihil obstat, quominus hagiographus utatur notionibus geographicis tunc sparsis, etsi forte minus correctis (c'est le même euphémisme); at ea, quae in his notionibus falsa sunt, non potest ipse ut vera affirmare » (p. 521, note). Voilà qui est parfaitement clair, il ne reste qu'à appliquer le même canon à ce groupement de genres littéraires, en réalité très différents les uns des autres, qui se rattache à l'histoire. C'est ici que le R. P. se dérobe. Le mot est un peu dur, mais il répond à la déception qu'on éprouve quand on a sous la main tous les éléments d'une solution satisfaisante et que tout s'embrouille dans une inextricable confusion.

Pourquoi ne pas nous dire simplement que l'auteur a pu employer des notions « moins correctes » sur des faits du temps passé, sans cependant rien affirmer d'erroné, puisqu'il n'affirme rien?

(1) *Autour de la question biblique*, p. 42.

Digitized by Google

Original from CORNELL UNIVERSITY

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

C'est très probablement par suite d'une manière spéciale d'entendre l'histoire, et l'histoire biblique.

Il fallait en effet donner une raison pour ne pas appliquer aux traditions populaires, je ne dis pas la même règle, mais une règle analogue à celle qui s'applique aux expressions populaires en matière d'histoire naturelle. Qu'il y ait des différences, cela saute aux yeux, et nous-mêmes n'avions pas manqué de les signaler (1). Mais il faut aussi reconnaître des caractères communs qui permettent l'emploi de critères analogues. Le R. P. nous dit qu'en matière scientifique : « quia omnes utuntur expressionibus, quarum sensus apud omnes est determinatus et minime ambiguus, omnes ab omnibus intelliguntur, nemo decipit, nemo decipitur » (p. 520). Cela n'est vrai que le jour où tout le monde est d'accord pour ne pas regarder les termes employés comme affirmatifs de ce qu'ils énoncent. Auparavant tout le monde était trompé. On l'a bien vu dans l'affaire de Galilée. Or, de même, du jour où les exégètes auront reconnu qu'en recueillant des traditions populaires l'auteur sacré n'affirme pas tous les faits, personne ne sera trompé. Dès maintenant ceux-là seuls sont trompés qui ne veulent pas reconnaître les lois spéciales du genre littéraire dont il s'est servi. Il n'est donc pas exact que le mode populaire de parler des phénomènes physiques se réfère à des choses *connues* de tous les hommes et par conséquent ne trompe personne... Pour la situation au temps des écrivains sacrés, la proposition est simplement fausse, puisque personne ne connaissait la vraie nature des phénomènes en question (2).

Et quand l'auteur ajoute : « Historica autem narratio praecipue instituitur ad docendos homines res, quas aliter nesciunt... » (p. 521), quoi qu'il en soit de cette conception pour l'histoire critique, elle ne répond certainement pas à toute l'histoire biblique qui n'a pas pour but principal d'enseigner aux Israélites ce qu'ils ne savaient pas en fait d'histoire, mais qui affecte plutôt de négliger les faits contenus dans les archives et de tabler sur des faits connus ou censés connus pour en tirer un enseignement moral et religieux. Qu'il y ait d'ailleurs de l'histoire dans la Bible, c'est l'évidence même, mais cela ne fait pas qu'il n'y ait que de l'histoire proprement dite ; le R. P. le sait bien. On n'est pas moins étonné de le voir énumérer les livres historiques, à commencer par le Pentateuque. Le Pentateuque n'a jamais été pour les Juifs un livre historique. C'est le Livre de la Loi, formant à lui seul une catégorie distincte. Qu'il contienne de l'histoire, comme Isaïe, c'est une autre question, mais on ne doit pas du moins raisonner ainsi : le Pentateuque est un livre historique, donc tout ce qui aura plus ou moins dans le Pentateuque l'apparence de l'histoire devra être traité comme tel. Eût-il même tout entier la forme historique, la décision de la Commission biblique nous autorise à opposer à une présomption qui n'est pas *juris et de jure* la preuve du contraire. Et comme il ne s'agit pas ici d'un procès, dans lequel on ne peut que gagner sa cause ou être débouté si on ne fait pas la preuve, mais d'une approximation plus ou moins grande de la vérité, il faudra appliquer ici ce que le R. P. Pesch nous dit très justement à propos des citations implicites : « Neque tamen pro arbitrio citationes implicitae statuendae sunt ad removendas difficultates, quia solutiones arbitrariae non sunt solutiones verae ; sed singulis locis ostendi oportet hanc solutionem esse saltem AEQUE PROBABILEM atque alias, quae dari possunt » (p. 542).

(1) *La méthode historique*, p. 183 ss.

(2) Nous ne parlons naturellement que des cas qui sont matière à objection ; on sait qu'il s'agit surtout de la théorie géocentrique.

Digitized by Google

Original from CORNELL UNIVERSITY

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Armé de ce canon que toutes les fois qu'on parle d'un phénomène naturel on n'enseigne jamais rien, mais que toutes les fois qu'on fait allusion à un événement humain on affirme ou on nie, le R. P. Pesch devait nécessairement conclure : « Sed si quis ultra progreditur et censet scriptorem inspiratum etiam traditiones SECUNDUM REM FALSAS potuisse historicae narrationi inserere, nullo signo falsitatis addito, is manifeste recedit a sensu catholico in fontibus theologicis manifestato » (1) (p. 551). Dans le sens de l'auteur, la conséquence est nécessaire, mais seulement parce que, à partir du moment où il a abordé la question, il n'a cessé d'employer le mot d'*affirmation :* « Res non mutatur, si quis pro mythis legendas dixerit; nam id tantum in quaestione est, num Scriptura interdum ut facta AFFIRMET, quae facta non sunt » (p. 529). Non, mon Révérend Père, ce n'est pas la question; car, dans votre hypothèse, c'est la *véracité formelle* de l'Écriture qui serait en jeu, et vous nous avez promis d'étudier la question des *erreurs matérielles*. De même (même page) : « In mythis autem et legendis aut omnia, quae AFFIRMANTUR, sunt falsa, aut vera et falsa intime et inseparabiliter permixta sunt ». Eh bien! j'ose vous affirmer qu'il a existé un genre littéraire légendaire où on n'affirme pas tout. Page 530 : « cum mythi non sint vera facta, sed fictiones, quae pro historia haberi VELINT ». Mais pas du tout! les mythes n'ont pas cette prétention! Avec des définitions inexactes il est aisé d'avoir raison de ses adversaires : « Apparentia historica intellegitur traditio vulgaris de rebus gestis, quae cum scientia historica NON CONCORDAT » (p. 522). Mais, s'il s'agit de l'histoire primitive, la science historique n'existant pas, et ne pouvant exister, il ne peut être question d'accord ni de désaccord... Même équivoque dans la preuve de la thèse sus-énoncée, celle qu'on ne manquera pas d'exploiter contre la méthode historique : « Itaque sive mythos sive legendas sive traditiones populares, sive historiam veterem sive historiam orientalem sive aliud quid simile dixeris, si his nominibus tegere studes opinionem, qua Deus dicitur potuisse inspirasse ERRORES, saltem in rebus accidentalibus et nullius ad salutem momenti, a traditione catholica constanti et communi recedis, quae docet non res principales tantum et substantiam narrationis debere esse veram, sed omnia et singula quae AFFIRMENTUR ». Des affirmations, des erreurs, erreurs formelles, nous sommes d'accord. Voilà qui est bien entendu. Mais s'il n'y a pas d'affirmation? s'il s'agit d'un genre qui ne les comporte pas dans cette rigueur, que décidez-vous? Car c'est là, et là seulement que gît toute la question! Ne le lui demandons pas, car peut-être a-t-il dit tout ce qu'il pouvait dire dans les termes qui suivent, et dont il faut bien se contenter, faute de mieux, comme d'une porte entre-bâillée à la liberté des études : « Cum hoc principio non pugnat, quod NON SEMPER CONSTAT, QUID SCRIPTOR VOLUERIT AFFIRMARE, ET QUOD INTERDUM DUBIUM EST, UBI SINT FINES INTER RES AFFIRMATAS ET FORMAS LOCUTIONUM. Obscuritas conciliari potest cum inspiratione divina, error non potest. Et his quidem de narrationibus historicis sacrae Scripturae dictis, quaestio de inerrantia ex inspiratione fluente videtur soluta, in quantum ad tractatum dogmaticum pertinet; singulorum enim textuum expositio exegetis relinquenda est » (p. 552).

Loin de vouloir fermer la bouche à l'exégèse critique, le R. P. Pesch semble ici lui donner la parole.

Peut-être en effet a-t-elle son mot à dire, s'il est vrai que le contact avec les textes bibliques soit la seule lacune grave de ce bel ouvrage. A certains moments

(1) La décision de la Commission est beaucoup moins stricte.

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Digitized by Google

Original from CORNELL UNIVERSITY

l'auteur a parfaitement le sens du rôle que doit jouer l'exégèse historique : « Cum enim Deus revelationem non dederit per modum alicuius Catechismi vel Compendii theologici continentis abstractas propositiones, sed educando via historica humanum genus ad faciendos progressus in religione et moribus... » ne s'attendrait-on pas qu'il va conclure à une accommodation condescendante de Dieu à ce genre humain qu'il élève par degrés?... il conclut seulement qu'il y a une révélation historique dans la Bible (p. 512), ce qui est tout à fait certain. Et ailleurs voici une formule qui ne détonnerait pas chez le R. P. Billot : « Cum Scriptura constet ex sententiis vel iudiciis scripto signatis » (p. 440). Où sont les jugements dans tout le livre du Lévitique, qui prescrit constamment le rituel qu'il faut suivre? Et cependant il n'y a pas là de doute, comme par exemple dans les psaumes, ou dans Job, sur l'autorité de celui qui parle. C'est Dieu qui parle, et il engage son autorité. Mais n'y a-t-il point vraiment de jugements dans le Lévitique? Si, et dans la bouche de Dieu! Énoncent-ils une vérité immuable, éternelle? Les voici : « Quand un homme a perdu ses cheveux sur la tête, il a le crâne chauve, [cependant] il est pur » (**13**, 4); « Iahvé parla à Moïse et à Aaron, disant : Parlez aux fils d'Israël et dites-leur : Tout homme qui a une gonorrhée est impur par là » (**15**, 11). Qui ne voit que ces jugements, énoncés avec autorité, et s'imposant à l'obéissance d'Israël, supposent des conceptions particulières sur la pureté et l'impureté, qui étaient celles du temps et de la race, et qu'ils n'ont par conséquent qu'une vérité proportionnée aux idées du temps? Si Dieu énonce ces propositions, elles sont pour ainsi dire suggérées à sa sagesse et à sa bonté par l'état social des Israélites, et tout indique qu'en condescendant à leurs idées qu'il revêt de son autorité législative, il ne leur donne pas un caractère absolu et transcendant. Et cela est infiniment grand, et sage, et digne de Lui!

Il est donc concédé que Dieu n'éclaire pas les écrivains sacrés sur les phénomènes naturels; ils parlent selon les apparences, étant d'ailleurs imbus d'idées erronées; en matière géographique, ils se servent des notions « moins correctes de l'époque »; dans l'ordre religieux, les affirmations solennelles : Iahvé a dit, sont cependant colorées par l'état plus ou moins avancé des rites qu'elles règlent. Tout cela suppose bien que la Bible reflète les idées du temps.

Mais lorsqu'il sera question des faits passés, la Bible ne comportera qu'un genre, l'histoire stricte, affirmant des faits exacts, sous peine de mentir, et si la tradition populaire y prend la parole, ce ne sera que pour donner au récit des faits un style particulier! Aussi bien, le R. P. ne nous dit, je pense, nulle part, que la légende et le folk-lore — naturellement dans certains cas spéciaux, et sans connexion avec le dogme! — sont incompatibles avec l'inspiration, à moins que ces genres littéraires n'entendent affirmer ce qu'ils ne savent pas, ce qui serait contre leur définition.

Mais il y a les Pères. Eh bien! s'il a été permis de trouver exagérées les théories des plus grands d'entre eux, lorsqu'il s'agissait de la question dogmatique de l'influx divin sur les écrivains sacrés, sera-ce manquer au respect qui leur est dû que de rechercher pourquoi ils ont regardé comme de l'histoire ce que nous constatons être un genre un peu différent? On pourrait assurément discuter leurs témoignages, surtout ceux de s. Jérôme; mais admettons, *dato non concesso*, qu'ils soient unanimes. Le sont-ils comme témoins de la foi, ce qui est la seconde condition pour que leur doctrine nous lie? Le sont-ils même comme déduisant une conclusion de principes de foi? Ils s'appuient tout simplement sur un fait reconnu faux, l'apparition récente du genre humain sur la terre. On peut dire que Mgr Lamy, cité par le R. P. avec complaisance, est vraiment leur organe quand il s'exprime ainsi : « Moysi non erat admodum difficile illibatam omnique fictione puram praecedentium temporum historiam

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

colligere. Quo enim tempore ipse natus est, vix ab initio mundi effluxerunt duo millia et quadringenti anni (1) ». Le R. P. Pesch note que l'auteur suit la chronologie du texte hébreu, mais que l'argument conserve sa force, « manere autem vim argumenti », si on retient la chronologie des Septante. Il faut le dire nettement, l'argument n'a aucune valeur, c'est même un défi à tout ce que nous apprend aujourd'hui l'histoire. Les Pères étaient sur ce point dans une ignorance invincible, leur clairvoyance ni leur bonne foi ne sont en cause; nous serions légitimement suspects de fermer les yeux à la vérité si nous maintenions de pareilles assertions. Les apologistes de notre foi n'ont rien de plus à cœur que d'affirmer que l'Église n'enseigne rien sur la durée de l'homme sur la terre, qu'on peut librement l'évaluer à huit ou dix mille ans, et même à beaucoup plus. Si nous renonçons à la chronologie traditionnelle — elle l'était dans de certaines limites, entre le *minus* du texte massorétique suivi par la Vulgate (sans parler du texte samaritain) et le *plus* des Septante — pourquoi maintenir une conclusion qu'on ne peut défendre sans cette prémisse?

Puisqu'on veut établir des différences entre l'histoire et les sciences naturelles, il en est une qu'il faut considérer. Avec le progrès des instruments, on arrivera peut-être, à force d'observations et de calculs, à être mieux informé sur la nature du soleil. Jamais nous ne connaîtrons, je ne dis pas la civilisation, qu'on peut, et dans quelle faible mesure! pressentir par les objets d'art, les dessins des cavernes, les débris de cuisine laissés par l'homme primitif, — mais les faits, les événements, les actions humaines, antérieures à l'écriture. L'impossibilité, non pas métaphysique, mais certaine, où se trouve la science moderne, s'imposait encore beaucoup plus aux hagiographes. Cette nuit obscure ne pouvait être percée que par la révélation. Il est raisonnable de l'admettre pour la doctrine du salut et les faits connexes; mais que la réalité de tout ce qui est énoncé dans la Bible ait une connexion nécessaire avec la Révélation, c'est à quoi personne ne consentira, le R. P. moins qu'un autre, qui admet, par hypothèse au moins, des *narrationes fictae*, et puisque d'autre part on ne suppose pas que la révélation dans le sens strict (2) se soit appliquée à tous ces faits, la cause est entendue.

En établissant avec modération et tact les principes théologiques sur l'inspiration, le R. P. Pesch aura certainement contribué à un notable progrès dans l'exégèse elle-même, pourvu qu'on fasse l'application des principes qu'il a tracés, sans s'arrêter à une conception des genres historiques qui n'est pas suffisamment conforme aux faits.

Jérusalem.

Fr. M. J. Lagrange.

L'Œuvre des Apôtres, par Mgr Le Camus, évêque de La Rochelle et Saintes. 3 volumes in-8 et in-12; Paris, Oudin, 1905.

Ces trois volumes font suite à la Vie de N.-S. Jésus-Christ publiée antérieurement par Mgr Le Camus. Ils couvrent exactement la même période et le même cycle d'événements que le livre des Actes, c'est-à-dire qu'ils conduisent l'histoire des Origines chrétiennes de la Pentecôte jusqu'à la première captivité romaine de saint Paul. L'évêque de La Rochelle définit en ces termes le point de vue auquel il s'est placé : « L'historien, qui aime et veut faire aimer ceux dont il parle, trouve une douce satisfaction à les remettre avec toutes les sollicitudes, j'allais dire toutes les coquetteries de l'affection, sous le vrai rayon de lumière qui leur convient et qui fut justement celui du

(1) Ce serait d'ailleurs déjà joli.

(2) « Quae per accidens revelata sunt, saepe non aliter revelata sunt nisi per ipsam inspirationem, quatenus scilicet in libris historicis Scripturae referuntur » (p. 512).

Digitized by Google Original from CORNELL UNIVERSITY

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

milieu où ils vécurent » (I, pages IX-X). Familier comme il l'est avec le temps et spécialement avec les lieux où vécurent les Apôtres, l'évêque de La Rochelle était qualifié pour entreprendre cette œuvre délicate et l'on n'éprouve aucun étonnement à constater qu'il a réussi. Mais si cette nouvelle histoire des apôtres marque un réel progrès sur les œuvres similaires que nous possédions déjà en France, plus encore qu'à l'abondance et à la solidité de l'érudition, elle le doit à l'esprit critique dont elle témoigne. A ce point de vue surtout, elle est supérieure à l'œuvre analogue de Fouard.

Le premier volume, XLIX-376, p. in-12, a pour titre particulier : *Fondation de l'Église chrétienne. Période d'affranchissement*. L'auteur y raconte la naissance et les premiers progrès de l'Église chrétienne. Elle recrute des adhérents en Palestine et en Syrie et s'établit solidement dans Antioche qui devient le vrai centre du mouvement chrétien. Chemin faisant, elle brise les liens qui pouvaient encore la rattacher au Judaïsme, et affirme, par des actes décisifs, son autonomie. C'est, on le voit, le commentaire des douze premiers chapitres des Actes. Il est, dans l'ensemble, d'une remarquable justesse. Je signalerai seulement, et en des sens divers, les quelques points suivants. Voici la note très judicieuse qu'on lit au bas de la p. 5 : « Sans doute dans les deux Psaumes auxquels saint Pierre fait allusion (Act., I, 15-22) et qui seront cités tout à l'heure, David parle de ses propres ennemis; mais David est la figure prophétique du Messie et les malheurs qu'il prédit à ceux qui le trahissent seront aussi les malheurs réservés aux adversaires du Christ. Bien que les paroles du roi-prophète aient été prononcées par lui dans un sens personnel, le Saint-Esprit leur a donné en même temps une portée prophétique. C'est pourquoi l'Apôtre dit que l'Esprit-Saint, et non David, a en vue Judas dans cette malédiction. » Cette distinction a une portée considérable. — Le don des langues accordé aux disciples le jour de la Pentecôte est identifié à la glossolalie corinthienne (p. 20). — L'évêque de La Rochelle estime qu'il existe une erreur évidente dans le discours de saint Étienne, Act., VII, 15-16. Envisageant la question par rapport à l'auteur inspiré du livre des Actes, il écrit, p. 121, en note : « Mais saint Luc en accueillant ce document ne devait-il pas rectifier l'inexactitude? La théorie ordinaire de l'inspiration ne comporte-t-elle pas une revision des matériaux historiques employés par l'auteur inspiré? Ou il faut revenir à une définition plus large de l'inspiration ou il faut résolument admettre que le nom d'Abraham... a été, dès l'origine, malencontreusement inséré dans ce passage et mis à la place de celui de Jacob... Seulement il n'y a pas un seul manuscrit qui autorise cette supposition. » — C'est vraiment à saint Pierre que revient l'honneur d'avoir ouvert aux Gentils les portes de l'Église et Mgr Le Camus souligne justement ce fait. Mais n'y a-t-il pas quelque excès à écrire ceci : « La corrélation entre les idées mises en pratique à Césarée par le chef des Apôtres et la prédication de quelques disciples aux Grecs d'Antioche, pour n'être pas explicitement indiquée, n'en demeure pas moins évidente. C'est après que Pierre a évangélisé et baptisé un Romain et sa famille que les devanciers de Paul évangélisent des Grecs. On n'a jamais mieux invoqué l'argument *post hoc ergo propter hoc* » (p. 268). Or cet argument est souvent défectueux. Mgr Le Camus, préoccupé, d'ailleurs très justement, de mettre dans tout son relief le rôle de saint Pierre, en arrive peut-être à dépasser dans ses affirmations ce que les documents autorisent. C'est ainsi, par exemple, que l'hypothèse plausible d'un voyage de saint Pierre à Rome au sortir des prisons d'Agrippa est présentée comme chose à peu près certaine et surtout appuyée sur des raisons dont la valeur nous semble forcée (317 et ss.). Disons cependant que l'auteur, en plusieurs endroits du troisième volume (309,

Digitized by Google

Original from
CORNELL UNIVERSITY

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

540), paraît désireux d'atténuer et d'assouplir ce que sa thèse primitive avait d'un peu absolu dans la forme.

Les deux autres volumes, LV-407 et 611, p. in-12, ont pour titre : *Diffusion de l'Église chrétienne. Période de conquête.* Ils racontent avec détail les trois grandes missions de saint Paul, son voyage à Jérusalem, sa captivité à Césarée puis à Rome, Act. XIII-XXVIII. On y retrouve cette même exactitude d'ensemble que j'ai déjà signalée à propos du premier volume, un réel souci de pénétrer et de rendre la vérité historique des caractères et des situations, souci largement couronné de succès. Mgr Le Camus a cru devoir introduire dans son récit le texte intégral des épîtres Pauliniennes. Il le divise par sections réelles, l'enveloppe d'un commentaire rapide, surtout historique, et réussit, dans une certaine mesure, à le faire entrer dans le mouvement de la narration. Tout au plus pourrait-on dire que l'intérêt s'en trouve un peu divisé.

La mort de Jésus est placée en 30, la conversion de saint Paul en 33, le concile de Jérusalem en 51, l'arrivée de Festus et le départ de l'apôtre captif pour Rome en 61. — La lettre aux Galates est la première en date des épîtres de saint Paul. Elle a été écrite d'Antioche, avant le concile de Jérusalem, et aux Galates du Sud (II, 103-104). Saint Paul n'est entré dans la Galatie ancienne qu'à son troisième voyage et encore pas très avant (II, 193). — Apollos ne savait rien de Jésus quand il commença de prêcher dans les synagogues d'Éphèse. Il annonçait seulement la prochaine réalisation des espérances messianiques (III, 9). C'est difficile à concilier avec les expressions dont se servent les Actes. — Saint Pierre, qui dans ce temps-là résidait à Antioche, évangélisa en personne Corinthe après le passage de saint Paul. L'existence d'un parti à son nom ne s'explique bien que dans cette hypothèse. Il dut s'y rencontrer avec Apollos (III, 2-3)? — Entre la première et la seconde lettre canonique aux Corinthiens, il faut placer, selon Mgr Le Camus, cette visite pénible de saint Paul à Corinthe dont parle II Cor., XIII, 2. C'est au cours de cette visite que se produisit le conflit auquel la seconde lettre canonique fait des allusions voilées et qui motiva cette lettre perdue mentionnée II Cor., II, 3-4. Ni cette lettre perdue ni la seconde lettre canonique ne visent directement l'incestueux dont parle la première lettre (III, 209-211). D'autre part, la seconde lettre canonique aux Corinthiens est homogène et il n'y a pas lieu de la mettre en pièces pour y retrouver la lettre perdue (III, 235). — L'Épître aux Romains a été écrite toute entière à l'Église de Rome et en une seule fois, de Corinthe, en 58. Les personnes que saint Paul salue au ch. XVI, sont réellement des membres de la communauté Romaine (III, 461 et ss.). — A propos des trois récits de la conversion de saint Paul insérés dans le livre des Actes, l'évêque de La Rochelle se contente des réflexions suivantes, justes mais un peu brèves : « La comparaison des trois récits, relatés dans un même livre et par le même auteur, montre qu'il est superflu de chercher dans nos écrivains sacrés une exactitude rigoureuse. S'ils ne sont pas toujours constants avec eux-mêmes, il ne faut pas leur demander davantage, quand on les rapproche les uns des autres » (III, 503, note).

Mgr Le Camus revendique lui-même pour l'exégèse qui sert de base à cette histoire le titre de « progressiste » (I, VI). Elle a droit à ce titre et, par sa sagesse que Pie X a hautement louée, l'honore et le recommande. Rappelons les paroles significatives du Pape dans la lettre donnée plus haut : « ... *At illud præcipue tibi dandum est laudi, quod eam viam explicandi sacras Litteras studiose teneas, quam in obsequium veritatis atque in decus doctrinæ catholicæ omnino teneri, Ecclesia duce oportet. Ut enim damnanda est eorum temeritas qui, plus tribuentes novitati quam magisterio Ecclesiæ, critices adhibere genus non dubitent immodice liberum; ita eorum ratio non probanda, qui, nullâ in re, ausint ab usitatâ exegesi Scripturæ recedere,*

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

etiam quam, salva fide, id bona studiorum incrementa postulent. Hos inter medius tu recta incedis; tuoque exemplo ostendis nihil timendum esse divinis libris à vera progressione artis criticæ; quin commodum ex hàc subinde eis lumen peti posse; ita nempe si prudens sincerumque judicium hùc accesserit, quale tibi suppetere videmus.... » Ces trois volumes méritent donc de trouver, dans le public français, un grand nombre de lecteurs. On aimera le style sans apprêt, cordial. Il traduit si bien l'admiration que l'auteur éprouve pour les grands ouvriers dont il raconte la vie.

Kain-les-Tournai.

A. LEMONNYER, O. P.

I. — **Painted Tombs in the Necropolis of Marissa**, par M. le Dr. J. P. PETERS et M. le Dr. THIERSCH. In-4° de XVII-101 pp., avec 23 planches dont 12 en chromolithographie; publié par le *Palestine Exploration Fund*, sous la direction de M. le Dr. St. A. COOK, Londres, 1905.

II. — **Die Provincia Arabia...** *beschrieben* von Rudolph Ernst BRÜNNOW und Alfred von DOMASZEWSKI. IIter *Band :* Der æussere Limes und Die Rœmerstrasse von el-Ma'an bis Bosra. Gr. in-4° de XII-359 pp., avec 316 grav. et une douzaine de planches, dont six en héliogravure. Strasbourg; Trübner, 1905.

III. — **Eine Alexandrinische Weltchronik,** *Text und Miniaturen eines griech. Papyrus...* II. Abschnitt : *Die Miniaturen und ihr Kunstkreis*, par M. le prof. J. STRZYGOWSKI. Gr. in-4° de 85 pp., avec 16 pl. chromolithogr. et 36 gravures. Publié dans les *Denkschriften* de l'Académie de Vienne, *philos.-histor. Klasse*, t. LI. Vienne; C. Gerold, 1905.

I. — La monographie consacrée aux hypogées peints de Marésa par MM. Peters et Thiersch a eu cette bonne fortune rare de trouver des éditeurs d'un libéralisme assez éclairé pour en faire une œuvre d'art scientifique, si l'expression est tolérée. Ce sera un mérite nouveau du *Palestine Exploration Fund* de s'être chargé de cette publication dispendieuse. Ceux qui n'ont pas perdu de vue la découverte (1), s'étonneront peut-être du délai de la publication. La principale cause du retard est que depuis l'été de 1902, date de leur trouvaille, les auteurs ont été engagés dans de laborieuses entreprises, M. Peters en Amérique, M. Thiersch en Allemagne ou à travers l'Orient. D'une collaboration entre New-York, Munich et Londres ne pouvaient résulter que des lenteurs et quelque manque d'unité dans la rédaction. Ni l'une ni l'autre de ces observations ne prétend être une critique : on n'a rien perdu pour attendre et il y a aussi sa part d'intérêt à ce que, sur plus d'un point, les deux savants aient communiqué des vues divergentes. La *Revue* se trouve assez mal en situation pour apprécier strictement une œuvre où ses rédacteurs ont eu une petite part de collaboration mise trop aimablement en relief. Le moment n'est pas d'exposer d'ensemble à nos lecteurs la nature et l'intérêt des monuments en question; on dira seulement le contenu du beau livre publié et l'impression qui résulte de sa lecture comparée à l'impression laissée par l'étude directe des hypogées.

Préface de M. St. A. Cook qui a dirigé la publication; il communique divers aperçus historiques et archéologiques; des notes, surtout philologiques, dans la suite de l'ouvrage sont de même main. Le récit de la découverte, les rapprochements d'hypogées analogues, l'histoire de Marésa, sont l'œuvre de M. Peters. Les deux savants ont collaboré à la description, faite avec beaucoup de soin et de méthode; ils ont traité en commun l'épigraphie, discuté la chronologie. M. Thiersch a traité

(1) Cf. *RB.*, 1902, p. 598 s.; LAGRANGE, *Comptes rendus Acad. Inscr. et B.-L.*, 1902, p. 497 ss., ou tirage à part.

Digitized by Google

Original from CORNELL UNIVERSITY

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

en particulier du caractère archéologique des tombes et de leur place dans l'histoire de l'art et de la civilisation palestinienne. M. Peters ajoute son point de vue spécial sur la frise des animaux et décrit divers menus objets, vases, lampes, anses rhodiennes estampillées, recueillis dans les hypogées ou indiqués comme en provenant. — Tables générale et des noms propres épigraphiques.

La situation historique est déterminée dans le sens où l'indiquait en raccourci la communication du P. Lagrange à l'Académie des Inscr. et B.-L., au lendemain de la découverte : durant l'occupation de Marésa par les Lagides, entre 217 et 198, une colonie sidonienne était venue s'y installer, sous la conduite de Sesmaios ou de son fils Apollophane, apportant une assez brillante culture hellénistique en ce milieu. De bonne heure la population phénicienne immigrée s'allie avec la race édomite; aux noms exclusivement phéniciens tels que Meerbal, Baalsmo ou Baalsalo, se mêlent bientôt des vocables édomites : Kosnatan, Babatas, Kosban, etc., en attendant qu'on voie arriver des noms de mois juifs, apparemment aussi des noms de personnes, après l'époque de la conquête du pays par Jean Hyrkan. L'évolution archéologique est parallèle à l'évolution historique : les premières inscriptions montrent l'excellente graphie des papyrus égyptiens de la fin du IIIe siècle av. notre ère. Les peintures, contemporaines de ces premières épigraphes, trahissent, par le choix des motifs, les procédés techniques et le tour de main artistique, cette même période de pénétration grecque dans l'art d'Égypte et de Phénicie aux origines de la dynastie des Lagides. A mesure que de nouvelles sépultures remplacent dans les tombes les sépultures primitives, ou se juxtaposent à elles, le sens artistique fléchit. On ne peint plus de décoration savante et si on grave encore les épitaphes, c'est en une écriture cursive et inélégante, jusqu'à ce qu'au temps juif on se contente de tracer, avec les doigts englués de boue, de larges épitaphes étalées parfois impudemment sur les délicates peintures d'antan. Et malgré cette prise de possession par le judaïsme, on sent que l'orthodoxie macchabéenne n'a pu avoir raison de la forte empreinte hellénistique; ce jour ouvert sur l'histoire de la civilisation en Palestine n'est pas le moindre intérêt des monuments de Marésa.

Dans la détermination des dates épigraphiques, le P. Lagrange avait proposé l'évaluation d'après l'ère des Séleucides; la plus élevée était 125 et la plus basse 194, équivalant respectivement dès lors à (312 — 125 =) 188/187 et (312 — 194 =) 119/118 av. J.-C. Une difficulté, créée par la présence de trois dates libellées *an 1, 2, 5*, était résolue par l'hypothèse d'une ère pompéienne, assez appuyée par l'analogie d'autres villes inaugurant une ère après leur libération par Pompée, Scythopolis et Pella par exemple. MM. Peters et Thiersch ont admis également l'ère Séleucide pour l'ensemble des dates; mais une ère de Pompée ne leur a pas agréé pour les dates discordantes 1, 2 et 5. Ils conviennent, eux aussi, de la nécessité d'une ère locale, sans toutefois chercher à la déterminer (1).

L'examen plus approfondi exigerait des graphiques. Observons toutefois que, pour l'étude précise des hypogées, il eût été préférable de fournir les plans et coupes de

(1) M. Thiersch s'y est essayé en une note finale (p. 80), mais n'a pas eu l'érudition heureuse. Des inscriptions publiées par *RB.* ont établi l'existence d'une ère d'Éleuthéropolis, la ville romaine née près des ruines de Marésa, irrémédiablement anéantie par les Parthes en 40 av. J.-C. D'après ces textes, M. Kubitschek prétendait fixer vers la naissance de N.-S. l'*époque* de cette ère locale, à l'encontre de l'an 200, proposé dans la *RB.* (cf. *Jahreshefte d. oester. arch. Instituts*, VI, 1903, p. 50 ss.). Les nouveaux textes publiés par le P. Abel (*RB.*, 1904, p. 266 ss.) ont mis hors de doute l'*époque* 200 ap. J.-C. et forcé l'adhésion de M. Kubitschek (*Jahreshefte...*, VIII, 1905, p. 87 ss.); M. Thiersch, qui connaissait et cite ces textes, a donc fait choix mal à propos d'une hypothèse caduque, déjà abandonnée par son auteur. En sa recension du volume (*Theolog. Litterat.*, 1905, col. 563), M. le prof. Schürer se rallie à une ère de Pompée.

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

l'état actuel, avec les irrégularités d'exécution et les parties endommagées à une date quelconque, au lieu des dessins *systématisés*, parfois un peu aux dépens de l'objectivité, quoique en des détails accessoires; c'est surtout le cas du second monument, celui qu'on pourrait appeler la *tombe des Musiciens*. De plus sérieuse importance eût été la multiplication des fac-similés épigraphiques : étant donné qu'on s'imposait la charge d'en fournir le plus grand nombre (1), ceux surtout qu'un estampage permettait de reproduire directement — et qui, tout compte fait, étaient précisément dans le cas les moins indispensables, puisque la lecture en était plus certaine —, la reproduction similigraphique des copies d'inscriptions peintes n'eût pas entraîné de gros frais additionnels, tandis qu'elle eût permis une discussion nécessaire pour maintes lectures (2).

Mais ce qui a été sans contredit le moins heureusement rendu, malgré le soin mis à l'exécution et le luxe des planches, c'est le coloris à la fois frais, pittoresque et naïf des peintures. Les chromolithographies mates, aux teintes épaisses, à peu près inva-

(1) Quelques-uns reproduits deux fois, sans avantage appréciable : n[os] 9 et 14, pl. XVIII; n° 19, pl. XIX. Ce dernier lisible aussi en troisième lieu, pl. V.

(2) Voici quelques remarques provisoires, empruntées pour la plupart à nos estampages et copies annotés par le P. Lagrange.

Tombe I. — N° 2 (p. 40), sans fac-similé ni renvoi, est visible en partie sur l'estampage du n° 15, pl. XIX, et n'aurait pas dû être isolé de ce texte. N° 5 (p. 42) : Μαμμοισσονικου ne serait-il pas à lire Μαμμοις Σονικου? cf. Σονικος dans le diction. de Pape. N° 7 (p. 43) on suppose la dernière lettre de γυνη dilatée pour laisser place à une lettre inférieure; l'examen de l'estamp. (cf. pl. XVIII) établit que γυνη était écrit avant le mot inférieur. N° 10 (p. 45) sans fac-similé, demande contrôle pour Βαβας et Αμμωιου. N° 12[b] (p. 46) sans fac-sim., est problématique. N° 18 (p. 49) κατεχεται και τουτο n'est guère établi par les sigles visibles sur la pl. VI. N° 21 (p. 51) sans fac-sim., Ορταμαξ Δημ... nous a semblé Ορτα Μακε | δων... N° 23 (p. 52) doit peut-être bien se lire Απολλοφανου του υιου Δημητριας : il faudrait un fac-similé. N° 29 (p. 54), un fac-similé serait très opportun : ce qu'on en voit sur les pl. XI et XII est indistinct pour la partie essentielle, à savoir la date, transcrite L ιζρ' et lue finalement L ξο'. La lecture ZP, 107, du P. Lagrange est appuyée par une photographie, peu favorable à la double hypothèse des éditeurs. N° 30 (p. 55), Ζαββαιου manque dans les deux pl. VIII et IX où l'on renvoie; nous avons copié Ζαβου.

Tombe II. — N° 36 (p. 64) sans fac-similé; au lieu de Απελλαιου, sans date, nous avons copié Δυστρου κα'. N[os] 38-39 (p. 65) sans fac-similé pourraient bien avoir été mal coupés; on fait de Περσις un nom d'homme, ce qui donne l'épitaphe insolite d'une femme anonyme, laissant veuf un époux qui porte un nom féminin. Il nous semblerait, par le groupement des deux textes, que Περσις, morte *le 16 de Panémos, an 169*, était la *femme de* Βιαδωνος (cf. Βιαδας dans Pape : Peters-Thiersch ont lu Βαδωνος) mort l'*an 154*, sans indication du mois. Le mari avait ainsi précédé sa femme de quinze ans dans la tombe et quand elle l'y vint rejoindre le badigeonneur chargé de l'épitaphe l'arrangea de façon à s'épargner des répétitions de noms : un sigle, laissé sans explication par les éditeurs, paraît être l'indice de la liaison à établir entre les deux textes. — Ailleurs ce sont des lectures de fac-similés qui demandent revision; signalons surtout, n° 15 (p. 47), le vocable Γλαυκων, bien douteux quoique nous ne voyions pas ce qu'il y faut lire. Dans l'analyse des noms propres, on eût pu commenter aussi Απολλοδωρος — (n° 24, p. 52) très grec sans doute, mais comparable aussi au phén. רשפיתן (Lidz., *Ephemeris*, I, 149). — ou Στρατων, rattaché comme on sait à עבדעשתרת. Dans l'interprétation du quatrain gravé à l'entrée de la tombe I, le caractère galant, admis par tout le monde, depuis qu'on a pu étudier le texte à loisir, a été correctement reconnu; mais on n'a pas voulu en admettre la tournure poétique et on n'a pas expliqué en un tel lieu la présence de ce message d'une fille de joie pour donner un rendez-vous. L'hypothèse spéciale à M. Peters (p. 72 ss.) d'une sorte de dialogue sémitisant est bien peu vraisemblable. — Çà et là quelque aphorisme philologique inexact; v. g. : p. 40, on affirme que βιωσας n'est plus employé dans les inscriptions funéraires de Syrie postérieures au III[e] siècle et qu'on écrit l'année tout court. Or, sans chercher d'exemples, je trouve βιωσα; en ouvrant Waddington, n° 2538, et on sait que ζησας, équivalent strict de Βιωσας, est tout à fait courant. Le commentaire archéologique, malgré son remarquable intérêt, n'est pas de tous points également heureux. Sans discuter telle ou telle interprétation sujette à difficulté, il paraît certain que les éditeurs font fausse route, par exemple en concevant comme un pli de vêtement (p. 60) ce qui est manifestement la représentation d'un bétyle oint par deux doigts.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

riablement ternes, n'ont pas l'énergie et la vie des sujets lestement dessinés, peints en touches plus ou moins larges et serrées, toujours claires, sans empâtement n surcharge. Trois tons seulement, noir, rouge et jaune quelque peu nuancés, ont été employés dans le premier hypogée; à peine a-t-on rehaussé de quelques touches vertes les triglyphes du fronton, dans la tombe du fond. La palette de l'ornemaniste était plus chargée dans l'hypogée *des Musiciens* : le vert, peut-être aussi le bleu, des nuances de brun, s'ajoutent ici aux couleurs plus simples du monument voisin. L'imprécision signalée tient sans doute au procédé adopté pour la reproduction : coloriage de photographies lithographiées. Prises dans des conditions nécessairement défavorables, ces photographies ont exigé des retouches et le coloris appliqué de seconde main, d'après des aquarelles où les sujets ne se présentaient pas du même point de vue, est devenu encore moins objectif en plus d'un cas. Parmi les détails de valeur qui auraient eu aussi leur place dans les planches, on peut citer les curieux « candélabres » accostés de personnages et les intéressants débris de la représentation qui fait pendant aux Musiciens — apparemment un sacrifice — dans le deuxième hypogée. Tel qu'il se présente, dans la forme élégante qui lui a été donnée par les soins du *PEFund*, le mémoire de MM. Peters et Thiersch est une très importante contribution à l'histoire et à l'archéologie de Palestine, aux derniers siècles qui ont précédé notre ère.

II. — Le deuxième volume de MM. les professeurs Brünnow et de Domaszewski décrit le *Limes* extérieur de la province romaine d'Arabie, aux confins du désert, entre *Ma'ân* et *Boṣra*, et les voies de communication entre ces deux points. Ce titre indique déjà que le monument est encore inachevé : le lecteur n'est conduit qu'aux portes de Boṣra; il lui reste le Ḫauran romain tout entier à parcourir en la compagnie des deux maîtres, dans un troisième volume déjà annoncé. N'ayant pas à redire combien cette compagnie est docte — les débuts du voyage en auront fait largement la preuve (cf. *RB.*, 1905, p. 104 ss.) —, il y a justice et plaisir à signaler l'accentuation réelle de son charme artistique. Les graphiques, toujours aussi abondants, ne laissent rien à désirer pour la clarté et la précision. Toutes les photographies sont utilisables et la plupart excellentes. Pour la célèbre façade de *Mešatta*, trois grandes planches, héliogravées fort élégamment, reproduisent la section aujourd'hui restaurée à Berlin; une planche lithographique groupe quelques autres pièces de remarquable sculpture.

Voici, brièvement indiqué, le détail du livre. D'abord la description minutieuse des vingt-cinq à trente postes romains, *castella*, fortins, camps retranchés, échelonnés le long de la frontière, de Ma'ân à *Qasṭal* dans le *Belqâ*. Quelques-uns, comme *el-Moutrâb*, *Da'djaniya*, *Qaṣr el-Bint*, sont relevés pour la première fois, d'autres, fréquemment examinés et décrits, ne l'avaient jamais été encore avec la compétence et l'acribie à l'œuvre cette fois. Les monographies de M. de Domaszewski, sur *Ledjoun* et *Qaṣr Bšêr*, par exemple, ne font double emploi avec aucune des études antérieures et ne laissent place à de nouvelles recherches que si elles sont accompagnées de déblaiement et de fouilles. Il faut abandonner aux professionnels le soin de contrôler le relevé des voies et la description des itinéraires fournis dans cette première section.

La suivante a été consacrée au légendaire palais de Mešatta, mesuré, dessiné et photographié dans le dernier détail. Vingt-quatre photographies très bonnes, en grand format, permettent l'examen précis de la façade alors qu'elle était tout entière en place. L'exceptionnel intérêt du monument justifiait assez son insertion dans la *Provincia Arabia*, bien qu'en fait il n'ait rien de romain. De toutes les hypothèses pour en expliquer l'origine : château fortifié, avec chapelle princière, dû au caprice d'un roi

Digitized by Google Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

de Perse en tournée de conquête à travers la Syrie; résidence royale d'un monarque Sassanide; fantaisie de quelque *Basileus* byzantin, nulle n'était bien satisfaisante pour expliquer la situation, la structure et le style de l'édifice. La théorie de M. Brünnow sera-t-elle définitive? Elle est du moins heureuse; moyenne comme l'est fatalement toute solution d'un problème complexe, elle explique Mešatta par des influences artistiques diverses; documentée enfin avec solidité par les chroniques byzantines, l'histoire et la poésie arabes, elle exigera l'effort d'une critique à la fois érudite et attentive si elle doit être ébranlée. Le thème vaut d'en être indiqué : Mešatta est un palais érigé entre 580 et 582 de l'ère commune, par le phylarque Ghassanide Abou Karib el-Moundhir, un *Alamoundaros* des historiens byzantins. Venu à Constantinople pour recevoir le titre de *patrice* en échange de ses serments de fidélité, le prince arabe avait dû puiser dans le spectacle des splendeurs de la capitale le goût des luxueux édifices, et concevoir la pensée de réaliser en son barbare royaume un palais sans égal parmi les monuments antérieurs. A cette fin, il put se munir à Byzance même d'ouvriers et d'architectes. De retour en Syrie, une campagne victorieuse contre les Perses le conduit jusqu'à *el-Ḥîra,* aux portes de Ctésiphon, d'où il revient couvert de gloire et chargé de butin. Dans ce butin ne pouvait manquer quantité de ces précieux tapis et de ces vases de métal aux fines ciselures dont les artistes de la Perse se faisaient un juste sujet d'orgueil. D'où, chez el-Moundhir, l'idée d'immortaliser le souvenir de sa victoire en donnant pour thème décoratif à exécuter par les sculpteurs byzantins sur la façade de son palais, l'ornementation même des tapis et des vases rapportés en trophées. Une soudaine disgrâce qui jeta le prince en exil, serait venue, en 582, interrompre à tout jamais la grandiose et, malgré tout, quelque peu barbare entreprise. Ainsi auraient coopéré l'art de Byzance et celui de la Perse, contraints d'obéir à une inspiration arabe, pour la création de l'énigmatique palais.

D'autres chapitres importants décrivent surtout les châteaux fortifiés de *Mouwaqqar* et de *Qasṭal*, les hypogées d'*el-Kahf* et les voies romaines jusqu'à Boṣra.

Les derniers sont consacrés à des informations techniques précieuses : justification des cartes par le détail des informations géodésiques et des observations barométriques; collation de textes épigraphiques, rectifications; supplément bibliographique — où je ne vois cependant pas encore la mention de l'intéressante carte du bassin du Môdjib, publiée en 1899 par Dom Barberis et Dom Manfredi dans le Bulletin de la Société italienne de géographie. — Les tables sont aussi détaillées que précises et ceci n'est assurément pas un éloge banal quand il s'agit de l'immense collection de faits que fournissent les deux savants maîtres.

III. — *Ex Oriente lux* serait une excellente devise à inscrire sur la bibliothèque artistique due à la plume de M. Strzygowski. Quoi qu'en ait le titre de son nouveau livre, *Une chronique générale alexandrine;... les miniatures et leur cercle artistique,* il demeure avec prédilection dans le domaine de l'art oriental. Il n'entre pas dans le cadre de la *Revue* d'examiner en détail ce fragment d'histoire du monde conçue et résumée dans le goût des sociétés monastiques égyptiennes, apparemment vers le v[e] siècle. Le texte en a été édité avec soin par M. A. Bauer dans la première partie du volume annoncé.

A l'examen des miniatures, M. Strzygowski s'est persuadé que le papyrus avait été illustré quelque part, dans un monastère de la Haute-Égypte fermé aux influences hellénistiques prépondérantes encore dans l'école alexandrine, fermé surtout aux inspirations régénératrices du nouvel art chrétien oriental qui ne devait cependant pas tarder à envahir l'Égypte. Et c'est par là que les idées heureusement révolutionnaires de l'auteur en histoire de l'art méritent une spéciale atten-

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

tion. Il oppose, dans une étude générale, la peinture égypto-hellénistique sur papyrus à Alexandrie, et la peinture plus spécifiquement égyptienne ou copte du papyrus en question, à la décoration sur parchemin déjà si développée alors dans l'Orient chrétien, suivant un style et une inspiration dont il se plaît à chercher la source vers la Perse et la Mésopotamie. Il estime même pouvoir faire naître cet art chrétien plus exactement en ce triangle du domaine mésopotamien que limitaient les trois grandes cités Édesse, Nisibe et Amida. De là, il devait se propager par l'Asie Mineure jusqu'à Byzance, condamnée à déchoir pour autant de son prestige créateur, et par l'Égypte rayonner en Occident, grâce aux fréquentes relations commerciales et aux non moins fréquentes migrations monastiques. Dans sa documentation actuelle la thèse chère à M. Strzygowski peut susciter encore contradiction. Nul de ses contradicteurs ne voudra plus nier qu'elle soit heureuse, féconde aussi; et peut-être s'enrichirait-elle d'intéressantes précisions le jour où seraient publiées, avec le détail et le soin que de droit, les monuments palestiniens, les miniatures surtout et les mosaïques.

Jérusalem.

H. Vincent O.P.

Digitized by Google

Original from
CORNELL UNIVERSITY

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

BULLETIN

Questions générales. — Le R. P. Schiffini, de la Compagnie de Jésus, auteur de traités théologiques, *De Gratia divina* et *De virtutibus infusis*, et d'ouvrages philosophiques, *Principia philosophica*, *Disputationes Metaphysicae specialis*, *Disputationes Philosophiae moralis* (1), édite un volume : *Divinitas Scripturarum adversus hodiernas novitates asserta et vindicata* (2). On y montre combien les catholiques auraient tort de s'inquiéter des objections modernes (?) qui sont si facilement résolues : Caïnan, le lièvre qui rumine, etc., sont un jeu pour l'auteur.

Nous voulons espérer que les rationalistes se le tiendront pour dit. Pour nous, nous nous bornerons à enregistrer les aménités couvertes par l'approbation des reviseurs et d'un provincial de la Compagnie de Jésus. A propos du *Frère Lagrange* (3) : « Id solum differt inter methodum historicae apparentiae et methodum rationalisticam, quod rationalistae se exhibent quales sunt, et aperte dicunt quod sentiunt, dum in altera methodo celatur verbis quod reipsa sustinetur. Haec itaque methodus errori mendacium addit » (p. 162). A propos de la lettre du même à Mr Batiffol : « An haec ad fucum faciendum sint gesta, lectores viderint. *Deus certe non irridetur!* » (p. 162). Plus loin : « Hunc quoque locum, more suo, sophistice corrumpere sategit cit. scriptor » (p. 249, note). « Methodus historica... Palmam sibi promeruit, siquidem ad apicem et culmen absurditatis vere pervenit. Eam excogitavit scriptor paulo ante citatus (p. 92 nota) ut rationalisticam methodum ad catholica castra adduceret » (p. 105). Le R. P. Bonaccorsi « n'a pas rougi » de signer un article « vere pestiferum » (p. 117 et p. 167). Les novateurs aboient contre Franzelin comme des chiens contre un lion (p. 209, note)... Inutile de compléter ce florilège.

Avec ce style, l'auteur peut être bien assuré que personne ne troublera la satisfaction que paraît lui inspirer son incursion triomphale dans des terres inconnues. Pourtant ce sont là de gros mots. Gageons qu'il se trouvera parmi les collègues du R. P. quelqu'un pour lui dire, avec cette bonhomie qui ne s'étonne de rien : « Tu te fâches, donc tu as tort ». — Il va sans dire que l'auteur professe une grande admiration pour l'illustre P. Delattre et l'illustre P. Murillo : *qui Bavium non odit, amet tua carmina, Maevi!*

Nous avons tort rire; de tels procédés porteraient plutôt à la tristesse! D'autre part je ne crois pas devoir répondre à qui me traite de menteur et insinue — l'insinuation est aussi de ce style — que je suis traître à l'Église. La réponse méritée serait trop dure, ou plutôt on ne répond pas par écrit à de telles insultes!

Fr. M.-J. Lagrange.

Le R. P. Schiffini a cru devoir communiquer au public (p. 58 et 59, note) une

(1) Qualifiés de *Opus maius*, par opposition à un *Compendium*.
(2) In-8° de VIII-305 pp. *Augustae Taurinorum*, 1905.
(3) L'auteur écrit « Fr. Lagrange », mais « cl. (arus) Delattre » et « cl. (arus) Murillo ».

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

lettre adressée par le Révérendissime Père Martin, général de la Compagnie de Jésus, à toute la Compagnie, en date du 4 nov. 1904. Nous en reproduirons un assez long passage.

« Non enim ignorat R^a V^a impietatem, posthabitis iam commentis, quibus Strauss totius religionis revelatae fundamenta subruere adortus fuerat, aliam nunc, ut eamdem metam contingat, viam inivisse, videlicet methodum, quam appellant historicam. Tota enim in eo est, ut ex ipsis Sacris Scripturis, ex historia, e recentioribus antiquitatis investigationibus argumenta eruat ad sacrorum Librorum auctoritatem, in qua veluti firmissimo fundamento veritas revelata consistit, penitus convellendam. Et quidem iudicium internum, criticem internam vocant, tormentum est validissimum, quo religionis hostes illius moenia expugnare aggrediuntur; atque ut talem congerunt eruditionis apparatum e veteribus monumentis depromptum, ut non paucos iam e catholicis ipsis viris deceperint: quos in gravem de argumentorum firmitate, quibus Fides innititur, dubitationem adduxerunt. Eo scilicet evasit severioris institutionis philosophicae et theologicae defectus, quam inter ipsos Cleri secularis et regularis ordines multi merito deplorant. Hinc enim factum est, ut effata audacissima, quae primos Fidei ac totius ordinis supernaturalis veritates labefactant, tanquam legitimae conclusiones exciperentur. Novi equidem, hanc recentiorum scholam, quae tam funestam opinionum intemperantiam invenit, iactando gloriari, se christianae Fidei contra novas impiorum et rationalistarum oppugnationes nova arma novamque methodum ministrasse. Sed haec quam vana sint et futilia, vel ex eo manifestum est, quod huiusmodi scholae deliramento vera inspirationis doctrina, communis Doctorum catholicorum sensus, imo et sanae logicae leges pessum dantur. Id enim fere accidit, ut posthabito sanctorum Patrum severiori studio, vel, quod peius est, iisdem secundum placita rationalistarum explanatis, ea sanctis Doctoribus attribuantur, quae ipsi ne quidem somniare ausi sunt. Est igitur R^ae V^ae provinciam istam ab hac labe immunem servare, atque efficere, ut Nostri omnes ab huius scholae periculis sibi diligentissime caveant, nec tantum doctores Sacrarum Scripturarum et publici scriptores, sed etiam quicumque propter sacra ministeria aut alia munera de controversiis istis agere aut colloqui debeant. Hoc enim, multo potiore iure quam a ceteris, a nobis exigit singularis, quam Sanctae Sedi debemus reverentiam. Nam ex quo Summus Pontifex Decreta Congregationum S. R. Inquisitionis et Indicis auctoritate sua rata habuit, et alia ipse decrevit, quae abs re foret singillatim exponere, dubitationem omnem exemit, quod tota errarent via qui Sedem Apostolicam talibus commentis astipulari crediderunt. Mihi sane pro comperto est, nihil Summo Pontifici antiquius et optatius esse, quam ut omnes, ac imprimis Nostri, ab his erroribus longe absistant. Quare qui contrarium effutiant, ii aut decipi, aut calumniari dicendi sunt (1). »

Nous ne savons si le R. P. Schiffini a été bien inspiré en livrant ce document à la publicité. En s'en servant comme d'une arme, il l'expose à la libre discussion. Nous n'userons point de ce droit, d'autant que ce ne peut être sans une grave équivoque que le R. P. Schiffini exploite contre des opinions libres ce que le Révérendissime Père Martin ne peut dire assurément que d'erreurs condamnées. Telle qu'elle est, la lettre ne laisse pas de mettre dans un certain jour la polémique engagée en plusieurs pays, et toujours du même côté, contre la méthode historique, et contre la *Revue biblique* (2) qui n'entend assurément pas promouvoir la méthode qu'on définit d'une si étrange manière. L'avenir appréciera.

On attribue généralement au Révérendissime Père Cormier, maître général des

(1) Voyons, qui est-ce qui a pu dire que le Saint-Siège favorise les erreurs qu'il a condamnées?

(2) Notons ici que la *Revue biblique*, dont le R. P. Schiffini dit (p. 175) : « quae patrocinium et quasi praefecturam suscepit alumnorum scholae largae », a été honorée de la collaboration des Révérends Pères Knabenbauer, van Kasteren, van den Gheyn, Thien, Condamin, Prat, Durand, de Grandmaison, Hebrans, Grootaert, Ronzevalle, appartenant à diverses provinces de la Compagnie de Jésus.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Frères Prêcheurs un opuscule intitulé : *Lettre à un étudiant en Écriture sainte* (1). L'auteur y développe des vues très profondes sur le caractère divin de la Bible et insiste avec toute raison sur l'inquiétude de certains esprits, plus enclins aux nouveautés dangereuses qu'à l'étude approfondie qui permet de faire bénéficier l'intelligence de la Bible des progrès réels de la critique et de l'histoire. Voici d'ailleurs quelques extraits où les distinctions nécessaires ne sont pas omises (p. 66 ss.) :

« Dans les rapports extérieurs avec les savants, notre profession de foi sera clairement faite, une fois pour toutes. Les érudits sauront donc pertinemment que si, avec eux, nous raisonnons quelquefois à leur point de vue purement rationaliste et en tirons avantage, il y en a pourtant un supérieur, qui est surtout le nôtre, et auquel, en cas de conflit, nous n'hésiterions pas à donner la prépondérance. Ce sentiment, quand nous ne l'exprimerons pas, transpirera de nos paroles et de nos actes.

« Combien s'éloignerait de cette voie droite, ferme, humble et sûre le jeune étudiant, on dirait mieux le jeune étourdi, qui, pour la gloriole de se donner un air scientifique, de se poser en esprit large, progressiste, fier, indépendant, élevé à la hauteur des temps, connaisseur de leurs besoins, s'éloignerait à plaisir des voies battues, et traiterait avec dédain les enfants de l'Église qui se refusent à marcher du même pas, qui vont jusqu'à manifester des craintes ; leur imputerait d'emprisonner la pensée chrétienne ; oserait les déclarer, sur un ton tranchant, aussi nuisibles que les mécréants aux intérêts de la religion ! Comment reconnaître l'Esprit du Seigneur dans ce fanatisme d'un nouveau genre ? Pour propager et défendre votre royaume, Dieu ! quels soldats !

« O vous qui vous aventurez dans ces sentiers ardus avec une témérité si impardonnable et y entraînez les autres, certains savants sans foi vous féliciteront peut-être de faire un premier pas vers eux ; mais d'autres plus sérieux, pensant bien que vous ne voudriez pas, heureuse inconséquence ! aller jusqu'au fond, vous blâmeront en secret de votre langage équivoque et de vos concessions pleines de réserves cauteleuses. Ils sentiront, de ce chef, diminuer pour vous leur estime et vous appliqueront ce que nous dit l'Apôtre : « Si la trompette donne un son douteux, qui se préparera à la guerre ? » *Si incertam vocem det tuba, quis parabit se ad bellum?* Au fond, de bon compte, ces savants, si habiles à soulever les difficultés, à semer le doute, à jeter le désarroi ; eux, si faciles à renier aujourd'hui telle opinion donnée hier, sur la foi de quelque découverte, comme le dernier mot de la science ; eux qui ont, dans leurs propres rangs, des dissentiments irréductibles, comment se formaliseraient-ils si nous observons tout en silence, et si nous restons sur la réserve, prêts à louer et à utiliser tout bon résultat définitivement acquis ?.....

« Vous serez confirmé dans ces dispositions si vous étudiez attentivement les procédés et le langage des grands savants qui ont illustré les plus beaux siècles de l'Église, et dépassé presque toujours la science de leur temps. Que d'utiles questions furent approfondies par eux ! Combien de problèmes qu'on regarde comme récemment soulevés par les savants modernes, se dressèrent devant leurs yeux pénétrants, furent l'objet de leurs investigations, reçurent d'eux les explications les plus sensées ! Tel était leur respect pour la tradition des anciens, que devant s'en écarter en quelque chose, sur l'indication de plus amples lumières, ils le faisaient par manière d'interprétation plutôt que de condamnation ; et si quelque exposition meilleure due à leurs méditations trouvait dans les anciens une phrase, une indication, une insinuation conformes, ils aimaient à s'y appuyer modestement pour en faire dériver leurs propres conceptions.

(1) Fribourg (Suisse), 1905.

Digitized by Google

Original from CORNELL UNIVERSITY

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Avec leur esprit d'investigation et leur solide doctrine, deux forces distinctes mais concertées, ils savaient tirer de l'antique dépôt des richesses inconnues, et greffer sur l'arbre séculaire de la révélation une foule d'importantes questions, pour qu'elles pussent trouver là le bienfait incomparable de la sève divine. Combien l'Église, vrai jardin du Christ, le bénit de ce genre de fécondité, de cette variété de fleurs et de fruits qu'elle ne se connaissait pas !

« Cette race de savants catholiques n'est du reste pas éteinte. Il est, parmi nous, grâce à Dieu, des hommes qui vénèrent sans doute avant tout la Bible comme le grand livre de notre foi, mais emploient leurs talents à l'étudier à fond au point de vue littéraire et historique, précisément pour mieux la défendre contre les modernes rationalistes ou semi-rationalistes bibliques. Ils parlent peu de *nouveauté* mais ils en opèrent dans le sens vrai, catholique, utile ; bien persuadés que, dans le mouvement expansif de la vérité, le développement du rayon, loin d'être le déplacement du centre, doit en être la consolidation. Moins ils semblent vanter et imposer le fruit de leurs travaux, aussi modestes que patients, plus ils le font doucement pénétrer, par sa propre vertu, dans les esprits sincères. Aussi l'Église aime-t-elle à leur prodiguer ses directions, ses conseils, ses bénédictions. »

Le plan du *Cursus Scripturae sacrae* des Pères Jésuites allemands, publié en France, comporte un *Lexicon biblicum*. Les questions d'introduction, traitées dans des volumes spéciaux, en sont naturellement exclues. Le but est d'informer les lecteurs des choses dont parle le livre sacré et de renvoyer aux auteurs qui en parlent plus amplement. Il sera donc moins étendu que le Dictionnaire de la Bible de M. Vigouroux, *quod ut feliciter perficiatur, omnes litterarum sacrarum studiosi magnopere exoptant* (p. I). Nous avons sous les yeux le premier volume, de *A* à *C* (1).

L'auteur principal, responsable de tous les articles non signés, est le R. P. Martin Hagen. Les articles d'érudition orientale et d'histoire naturelle sont signés du R. P. Léopold Fonck; ceux de théologie, institutions, etc., du R. P. I. Knabenbauer. On rencontre aussi, beaucoup plus rarement, le nom du R. P. F. Zorell. Les articles de pure érudition, par exemple ceux du R. P. Fonck sur la faune et la flore, ont une vraie valeur, et leur bibliographie est très soignée; on sait que leur auteur possède sur ces points une compétence incontestée. La bibliographie des articles topographiques est assez éclectique, mais on renvoie plutôt aux ouvrages généraux, toujours les mêmes, qu'il eût suffi d'indiquer une fois, qu'aux monographies particulières. Quant aux articles où on eût pu espérer l'emploi de la critique historique, qui n'est point absente du Dictionnaire de M. Vigouroux, il suffira de dire, c'est un fait qu'on constate sans le juger, que, loin de faire une part à la manière progressiste du R. P. de Hummelauer, ils sont entièrement conçus dans le conservatisme strict des RR. PP. Cornely et Knabenbauer. Ce sera toujours pour quelques personnes le dernier mot de l'exégèse; d'autres diront : d'une exégèse qui s'éteint.

La *Realencyklopaedie für protestantische Theologie und Kirche* marche rapidement vers son terme. Les volumes XV et XVI ont paru. Du vol. XV, *Patristik-Predigt,* nous signalerons comme articles bibliques : Saint Paul (Zahn), Pekah (Kittel), Pentateuch (Strack), Peraea (Guthe), Saint Pierre (Sieffert), Pfingsten (Zöckler), Pfingstfest, israel. (v. Orelli), Pharisaeer und Sadducaeer (Sieffert), Philippe, l'apôtre, Philippe, le diacre (Sieffert), Philippe le tétrarque (v. Dobschütz), Philister (Guthe), Philon (Zöckler), Pibeseth (Steindorff), Pilatus (v. Dobschütz), Polyglotten (Nestle),

(1) In-8° de II pages et 1040 colonnes, Paris, Lethielleux, 1905.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Prediger Salomo (Kleinert). Dans tous ces articles, l'esprit général est peut-être encore plus nettement protestant conservateur que par le passé. M. Zöckler, dans l'article Polytheismus, regarde le monothéisme primitif comme conforme aux données de l'histoire; le même auteur (Philon) déclare que le logos de Philon n'a que le nom de commun avec celui de saint Jean. Quelquefois d'ailleurs les protestants conservateurs ne sont pas les plus tendres pour les catholiques. M. Zöckler trouve naturel qu'on emploie les mots de *Abgötterei* et *Götzendienst*, c'est-à-dire sans doute idolâtrie ou culte des idoles en parlant du culte que les catholiques rendent aux images, aux reliques et aux saints. Cependant il rend hommage au grand talent du P. Petau, *aquila Jesuitarum* et père de l'histoire du dogme, dont le célèbre ouvrage *Dogmata theologica* a eu tant d'influence sur les protestants eux-mêmes, tandis que les catholiques le recevaient froidement; M. Bardenhewer est loué pour l'exactitude de ses notices. M. Sieffert tient assez nettement pour le martyre de saint Pierre à Rome; la tentative de M. Erbes de le faire mourir à Jérusalem lui paraît désespérée. Il y a donc sur ce point dans le protestantisme une réaction contre l'hypercritique sectaire. Les articles de MM. Guthe, von Dobschütz, Nestle, sont excellents et ne feront ombrage à personne.

Nous aurions naturellement plus de réserves à faire si nous avions ici à aborder les questions confessionnelles. Il semble qu'il y a toujours quelque inégalité dans l'étendue des articles. *Predigt* occupe 124 pages; mais il est peut-être encore plus étonnant que *Petri* en obtienne 7. Pourtant le directeur a bien fait de limiter l'espace pour la question du Pentateuque, qu'il faut renvoyer pour les détails aux traités spéciaux. M. Strack ne cite plus qu'un seul auteur protestant qui n'ait pas admis la distinction critique des sources dans son ensemble et paraît croire que les catholiques sont empêchés par des préjugés dogmatiques d'aborder la question.

On pourrait presque mesurer les progrès opérés par l'exégèse catholique au changement d'attitude du *Theologischer Jahresbericht* (1) à notre égard. Ce n'est plus le ton méprisant qui régnait il y a quelques années; c'est un sentiment très net de l'ascendant pris par la science catholique. Quelques personnes déploreront ce résultat. Il serait plus que déplorable en effet si nous avions acheté quelques paroles laudatives par de lâches concessions dogmatiques; mais on reconnaît au contraire que nous maintenons intacte la démarcation des doctrines entre le catholicisme et les diverses opinions protestantes. Pour le N. T., les comptes rendus de MM. Holtzmann, Knopf et Weiss sont encore émaillés de quelques malices, mais la revue d'A.T. de M. Paul Volz est conçue dans cet esprit de sereine impartialité, disons même de sympathie, qui devrait régner entre personnes consacrées aux mêmes études et sincèrement éprises de vérité. Dans l'un comme dans l'autre fascicule on constate qu'en Allemagne la question brûlante d'aujourd'hui est la méthode dite d'histoire des religions dont le Panbabylonisme n'est qu'un phénomène particulièrement aigu. En Angleterre on popularise les résultats de la critique allemande, en la maintenant dans de certaines limites. Sur ce dernier point les lecteurs français ont été informés par l'article si suggestif de Mgr Batiffol dans *le Correspondant* (10 juillet 1905).

Nouveau Testament. — M. Bruston, doyen de la Faculté de Montauban, reprend la question des Paroles de Jésus trouvées dans les trois fragments de Behnésa et dans celui du Fayoum (2). Après avoir proposé quelques nouvelles lectures, l'auteur

(1) Berlin, 1905, Schwetschke.
(2) *Fragments d'un ancien recueil des paroles de Jésus.* Les trois fragments d'Oxyrhynque et celui du Fayoum. Paris, Fischbacher. 1905. 32 pages.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

exprime les conclusions suivantes. Ces fragments dépendraient d'un recueil unique compilé en Égypte vers le milieu ou la seconde moitié du IIe siècle, et contenant des maximes pieuses extraites de livres juifs ou chrétiens perdus et des paroles de Jésus empruntées à l'évangile des Hébreux ou à quelque autre évangile apocryphe. Il n'est pas probable que les Logia dépendent de l'évangile des Égyptiens, car on ne remarque entre ces deux documents aucune dépendance. Les quatre MSS différents que nous avons de ce recueil, tous trouvés dans le même endroit, prouvent qu'il devait être très lu en Égypte au IIe siècle, et sans doute encore au IVe, au moins dans les monastères. Il fut compilé dans le but de compléter d'une façon quelconque les évangiles canoniques. Les textes empruntés par l'auteur à un Évangile particulier furent sans doute modifiés par lui d'après les évangiles officiels. Les Logia n'ont d'ailleurs rien de commun avec l'ouvrage de Papias et leur seule utilité littéraire est d'attester la diffusion du Tétramorphe au IIe siècle et de nous renseigner sur des détails perdus des anciens évangiles apocryphes.

La *Pensée chrétienne* s'enrichit de plusieurs nouveaux ouvrages sur le Nouveau Testament. Le R. P. Rose O. P. donne *les Actes des Apôtres, traduction et commentaire*, et le R. P. Calmes SS. CC., les *Épîtres catholiques. Apocalypse, traduction et commentaire* (1).

L'introduction du P. Rose au livre des Actes donne une idée assez compréhensive des principales questions soulevées par la critique moderne. Les Actes continuent le troisième Évangile et, comme lui, sont l'œuvre de Luc, le compagnon de Paul. Si l'on ne peut prétendre qu'en racontant la vie de Jésus Luc pensait déjà aux Actes, « on doit avouer cependant que la connaissance de l'œuvre des apôtres a vraisemblablement influencé la disposition et le plan de l'œuvre de Jésus ». Que penser des *Wirstücke?* Ils ne sont pas de Timothée, puisque l'auteur se sépare de ce disciple (**20**, 4), ni de Silas, ni de Tite, puisque les épîtres de la captivité ne supposent pas leur présence à Rome où Luc, au contraire, se trouvait. Luc est donc l'auteur des fragments en question. Mais n'aurait-il rédigé que les *Wirstücke?* Le P. Rose ne le pense pas. La tradition, qui ne faisait point de critique littéraire, n'eût jamais regardé comme l'auteur du livre des Actes l'écrivain anonyme qui n'en aurait rédigé qu'une si faible partie. D'ailleurs la critique interne a souligné le paulinisme du troisième Évangile et des Actes, et l'auteur de ces livres semble ne pas connaître les épîtres de Paul ; on peut donc supposer qu'il s'est imbu de son esprit durant les longues heures qu'il passa avec lui en voyage et en captivité. Basé sur un logion plus primitif que celui relaté par Matthieu (**28**, 19), Luc veut montrer comment les Apôtres ont exécuté l'ordre du Seigneur de prêcher l'Évangile en « commençant par Jérusalem » (Lc. **24**, 47). Πράξεις τῶν Ἀποστόλων est à traduire en réalité « Actes d'Apôtres », comme le veut la leçon primitive : Πράξεις ἀποστόλων, car ce n'est pas l'histoire de tous les Apôtres que Luc veut nous raconter, mais seulement celle de Pierre et de Paul et, du ministère de ceux-ci, il ne relate même que les traits principaux. La date des Actes est difficile à fixer : les conceptions ruineuses de Tübingen sont aujourd'hui presque oubliées, mais d'autres objections ont été formulées.

On s'est demandé, par exemple, si les Actes ne dépendaient point de Fl. Josèphe. Mais des érudits aussi compétents que Schürer nient toute dépendance littéraire et il faut se rappeler que l'histoire juive était connue avant que Josèphe ne l'écrivît. La thèse de Harnack est plus spécieuse : le troisième Évangile suppose la ruine de Jérusalem, les actes sont donc postérieurs à l'an 70 ? Le P. Rose paraît répondre en

(1) Librairie Bloud et Cie, Paris, 1905.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

semblant donner ses préférences à la thèse conservatrice : si les Actes s'arrêtent au moment de la première captivité, c'est que Luc a dès lors entrepris de les rédiger ; puis ils supposent le Judaïsme en pleine activité : le temple est debout et aucune allusion rétrospective n'est faite qui donnerait à entendre que l'aigle romaine s'est enfin abattue sur sa proie. Touchant la chronologie et le texte, le P. Rose se contente de *réciter* les principales solutions fournies par Harnack, Wendt, Coppieters et Blass. Il est à regretter que l'auteur n'ait pas insisté davantage sur l'important problème des sources : il semble assez difficile de nier l'existence d'une source hiérosolymitaine écrite, dans les premiers chapitres, tant les aramaïsmes sont caractéristiques et fréquents.

Le commentaire est, en général, très soigné, et bien que forcément rapide, permet au lecteur de prendre du texte une connaissance claire et nette. Quelques remarques seulement. 1) Touchant la durée de la vie glorieuse du Christ, entre la Résurrection et l'Ascension, on aurait pu signaler son analogie avec d'autres données de l'Écriture : dans l'A. T. quarante paraît bien avoir été souvent un nombre symbolique et, dans le N. T., il est intéressant de noter que le ministère terrestre du Christ qui débuta par quarante jours d'humiliation et de pénitence s'achève par quarante jours de gloire et de triomphe. 2) Le nombre 120 (Act. 1, 15) peut bien ne pas résulter des combinaisons cabalistiques de Tübingen, mais, en matière de chiffres, il convient de tenir compte des rapports de Luc et de l'A. T. : à côté des Douze Apôtres communs à tous les évangélistes, Luc a, en propre, les 70 Disciples (Lc. 10, 1-12) qui répondent aux 70 Anciens, conseillers de Moïse (Nomb. 11, 24), et, d'après une tradition juive, la Grande Synagogue comptait 120 membres (j. Berakhoth II, 4). 3) Le nom d'Hakeldama doit être antérieur au christianisme, il aura été expliqué différemment par Matthieu et par Luc qui le mirent, tous deux, en rapport avec la mort de Judas ; c'est, peut-être, le meilleur moyen de comprendre la double explication de ce nom (Mtth. 27, 8 ; Act. 1, 19). 4) Il est permis de se demander si le Theudas de Fl. Josèphe est bien celui des Actes, mais il est, sans doute, hasardeux de prétendre que la révolte que « raconte l'historien juif finit d'une manière violente, tandis que le mouvement révolutionnaire auquel Gamaliel fait allusion se dissipa de lui-même » (p. 49); la différence n'est pas aussi tranchée, croyons-nous, les expressions de l'hagiographe font abstraction du genre de mort de Theudas et de la dispersion des siens : ἀνηρέθη laisse même plutôt supposer une fin violente. 5) La note sur les presbytres-épiscopes est bien un peu courte (p. 214); quelques renseignements précis sur la hiérarchie primitive eussent été certainement appréciés.

La traduction nous a paru suivre le grec d'assez près, sans être trop dure. 1, 6 au lieu de « tu rétabliras le royaume d'Israël » donné aussi par Segond, il eût mieux valu laisser à l'original sa force primitive et voir dans τῷ Ἰσραήλ un *dativum commodi* « pour Israël ». — « Et comment les entendons-nous chacun dans notre propre langue, *dans celle qui nous est maternelle ?* » (p. 15). Cette dernière expression est quelque peu lourde et incorrecte, surtout elle glose inutilement le texte.

Nous devions ces quelques remarques à la critique, mais leur peu de portée même montre assez que ce dernier ouvrage du P. Rose est digne de figurer à côté de ses devanciers : les Évangiles Synoptiques. Il complétera pour les chrétiens studieux la description de l'Église primitive et leur facilitera la lecture de ce livre « de joie et d'ardeur » qui fut, au dire même de Renan, « la seconde poésie du christianisme ».

Le R. P. Calmes n'a point donné, comme le P. Rose, d'introduction détaillée aux Livres saints qu'il étudie et il faut chercher la réponse aux questions d'auteur, de

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

date, de composition, en tête même du commentaire. Cette méthode est, à coup sûr, plus rapide mais aussi plus sommaire; on eût désiré plus d'ampleur dans l'exposé des problèmes et dans leur solution.

Dans l'*épître de Jacques*, le nom de l'auteur est primitif, mais à quel Jacques faut-il songer? Ce n'est pas à un Apôtre, car « il semble qu'un apôtre ne manquerait pas de revendiquer son titre, au lieu de se dire simplement serviteur de Dieu ». Cet argument est loin d'être décisif; l'expression « serviteur de Dieu » se retrouve seule dans l'épître de Paul aux Philippiens (**1**, 1); les deux épîtres aux Thessaloniciens ne portent que le nom de Paul et de ses compagnons (**1**, 1) et l'on peut supposer que Jacques, frère de Jude et évêque de Jérusalem, était assez connu dans la primitive Église pour ne point avoir besoin de décliner tous ses titres, d'autant que, après la mort du fils de Zébédée, la confusion n'était plus possible. Il y a surtout le texte de l'ép. aux Galates (**1**, 19) qu'il n'est pas facile d'éviter.

« On pourrait supposer que l'auteur de la lettre s'identifie avec Jacques « frère du Seigneur » qui serait alors distinct de Jacques d'Alphée. Nous apprenons que ce Jacques, surnommé le Juste, fut le premier évêque de Jérusalem. » La position du P. Calmes est donc plutôt expectante. On ne dit rien de la date de l'épître ni des objections de Spitta touchant l'origine de l'*epistola Jacobi*, mais on note qu'elle est plutôt « une sorte d'homélie, qu'une lettre proprement dite ». La *prima Petri* est adressée aux Judéo-chrétiens, sa théologie « a un cachet à la fois paulinien et johannique ». La parousie a été retardée, mais on l'attend encore et c'est l'heure où « la persécution officielle a été portée dans les provinces de l'Asie Mineure » (p. 38). L'auteur qui avait posé la plume après **4**, 11, la reprend au ŷ 12 après un laps de temps assez court marqué par de violentes poursuites. La *secunda Petri* est une homélie adressée à tous les croyants; son auteur qui s'identifie, lui aussi, avec l'apôtre Pierre s'oppose à des hérétiques, sans doute à des Gnostiques, en des termes qui ressemblent étonnamment à ceux de l'épître de Jude. Il emprunte assez vraisemblablement à l'Apocalypse l'exemple de Balaam et « vise les mêmes erreurs que lui » (p. 61). Se référant à la I^a Petri à propos de la Parousie il a toutefois, sur ce sujet, des vues assez différentes: la parousie ne se décide pas à venir, la première génération chrétienne est disparue et il faut maintenir la croyance en sa réalité contre les libertins qui la discutent. Cette épître remonte à une époque où les écrits de Paul assimilés aux Écritures sont reçus dans le canon ecclésiastique. La *prima Johannis* écrite à des chrétiens est d'un auteur qui paraît se donner pour un témoin oculaire de la vie de Jésus. « Mais il convient de noter que cette prétention est équivoque, le pronom neutre (ce qui était au commencement, ce que nous avons vu et entendu) laisse entendre qu'il s'agit d'un enseignement traditionnel plutôt que d'un fait historique » (p. 69). Comme tant d'autres écrits du Nouveau Testament, la *prima Johannis* s'occupe de la parousie; elle la conçoit comme la II Thes. **2**, 1-12, comme l'Apocalypse aussi : à la fin des temps, le Christ vaincra avec l'Église, mais le cosmos ne disparaîtra pas, et déjà le jugement est proche, car les Antéchrists sont venus. L'épître ne les envisage cependant pas comme la tradition juive et l'Apocalypse johannique : c'est une secte sortie de l'Église et dont on ne sait trop si elle refusait « d'admettre que Jésus fût le Christ ou si elle niait que Jésus-Christ eût eu un corps réel ». La comparaison avec les passages **2**, 22 et **4**, 15, porte à croire que c'est la première de ces deux erreurs qui est en jeu.

Le verset des Trois Témoins est reçu dans le texte par respect pour l'usage ecclésiastique, mais l'on ne fait nulle difficulté d'avouer qu'il ne se rencontre que dans certains mss. latins, que l'on n'en trouve aucune trace avant le v^e siècle, et qu'il n'a pénétré

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

dans le texte grec qu'au XVI^e siècle. L'esprit qui rend témoignage avec l'eau et le sang est probablement « l'Esprit du Christ glorifié apparaissant aux disciples et rendant témoignage que le Messie a survécu à sa passion et est entré dans sa gloire » (p. 89). — Comme la I^a Johannis est un « raccourci » de la doctrine du IV^e Évangile, la *II^a Johannis* est un abrégé de la première. On donne à entendre que le « presbytre » qui l'a écrite, n'est peut-être pas sans attache avec le presbytre Jean dont parle Papias. Les hérétiques qu'il combat ne sont pas des Docètes mais des gens qui nient « que Jésus fût le Christ incarné ». — A la différence des deux autres épîtres johanniques, *la troisième lettre de Jean* a une adresse individuelle et est beaucoup plus personnelle. « Rien n'autorise à penser que le presbytre qui écrit à Gaïus soit différent de celui qui a rédigé la précédente lettre ». — Dans *l'épître de Jude*, le titre « Jude... frère de Jacques », « alors même qu'on le supposerait inséré après coup pour donner du crédit à la lettre, a pour but de signaler l'auteur comme un personnage bien connu. Dès lors, il ne peut viser que Jude, frère de Jésus ». Les impies visés par l'auteur sont des sectaires qui nient la divinité du Sauveur. L'écrit est antérieur à la *II^a Petri*, car celle-ci l'a utilisé, tout en s'abstenant de reproduire les citations tirées des livres apocryphes. Au ỳ 17 « la manière dont il est parlé des Apôtres de Jésus-Christ ferait penser que l'auteur n'est pas lui-même apôtre ». La parousie est hors de considération et l'on n'espère plus que dans la vie éternelle. — L'absence d'introduction se fait surtout sentir à propos de l'*Apocalypse;* on se contente de « supposer connues du lecteur les théories modernes touchant la composition du livre » (*avertissement*) et de renvoyer à une brochure de la collection « *Science et Religion* ». Les sept Anges des églises ne sont autres que « les anges protecteurs des communautés chrétiennes ». Les Nicolaïtes du ch. 2 sont, sans doute, ceux qui sont désignés ailleurs sous le nom de Balaam et de Jézabel. Nicolas = en grec : séducteur, vainqueur du peuple et Bil'am = celui qui séduit ou perd le peuple; leur secte n'avait donc rien de commun avec le diacre Nicolas (Act. 6, 5). La manne cachée et le caillou blanc (2, 17) sont l'Eucharistie et de nouveaux jetons de passe à l'usage des fidèles de Pergame. Les symboles apocalyptiques ont été interprétés avec beaucoup de réserve, il n'est pas question de Chinois ni d'automobiles armés en guerre (1), mais le P. Calmes respecte trop ses lecteurs pour leur servir de ces insanités d'almanach et la cause de l'exégèse catholique lui est trop chère pour qu'il aille l'exposer ainsi à la risée universelle. C'est Rome païenne qui est visée et le cryptogramme désigne Néron César, tandis que les dix cornes sont les dix gouverneurs des provinces; les huit têtes sont : Jules César, Auguste, Tibère, Caligula, Claude, Galba (Othon? Vitellius?), Néron, dont on attendait le retour prochain.

Même collection : *Épîtres de saint Paul, traduction et commentaire par le P. Lemonnyer, O. P. Deuxième partie. Lettres aux Philippiens, à Philémon, aux Colossiens, aux Éphésiens. Lettres à Timothée et à Tite. Épître aux Hébreux* (2).

Le plan de cet ouvrage a été déjà indiqué dans la *Revue* (avril 1905, p. 295); il nous suffira donc de proposer quelques remarques. Comme dans le premier volume, la traduction vise à serrer l'original de très près, à le modeler même en ses moindres détails, et c'est le goût du jour que ces décalques français d'une pensée étrangère, — un goût bien légitime d'ailleurs, car nous avons appris ce que valaient au fond ces belles infidèles jadis si courtisées, — mais ne pourrait-il s'allier avec une plus grande sou-

(1) *L'Apocalypse de S. Jean avec son interprétation*, nouvelle édition revue et notablement augmentée par l'abbé Mémain, pag. 69, 71. Paris, Haton. — L'Imprimateur a été donné en 1903.
(2) *La Pensée chrétienne;* librairie Bloud, Paris, 1905, in 16, 268 pages.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

plesse d'expression, avec une plus irréprochable limpidité, et, pour tout dire d'un mot, avec un tour plus français? Car voici bien ce qui arrive : ces versions à la mode d'Aquila ne sont pas claires et, pour les entendre, il faudrait un commentaire perpétuel. « Je rends grâce à Dieu dans tout mon ressouvenir de vous » (Philipp., 1, 3, p. 7). « Étant des hommes qui, leur conscience étant amortie, se sont livrés eux-mêmes » (Éphés., 4, 19, p. 101). « Mais pareillement aussi elles apprennent l'oisiveté, allant de maison en maison, et non seulement l'oisiveté mais le bavardage et l'indiscrétion, à dire ce qui ne convient pas » (I. Timoth., 5, 13, p. 149). De ces trois traductions, on avouera facilement que les deux premières sont quelque peu lourdes, que la troisième n'est pas très claire et qu'en outre le texte grec appelle ici un autre sens : λαλοῦσαι étant un participe présent exprime comme ἀργαί, φλύαροί et περίεργοι une qualité morale qui convient aux jeunes veuves, et non la raison qui cause en elles ces qualités. C'est d'ailleurs l'avis de la Vulgate clémentine : *Simul autem et otiosae discunt circuire domos : non solum otiosae sed et verbosae et curiosae, loquentes quae non oportet.* « La fameuse difficulté dogmatique tirée de l'épître aux Hébreux (6, 4-6 et 10, 26-31) ne nous paraît pas résolue par le fait que « *le contexte immédiat montre qu'il* (*l'auteur*) *veut parler d'un abandon du Christ et de son alliance, de l'apostasie* » (p. 221); ceci pour deux raisons : le contexte n'implique nullement un péché d'apostasie, mais seulement un péché public (quel qu'il soit d'ailleurs), παραδειγματίζω signifie donner en exemple, en spectacle, exposer au mépris public. L'auteur compare en effet le pécheur scandaleux aux Juifs qui crucifièrent le Christ et l'exposèrent à la dérision universelle par les traitements infamants du Prétoire et du Calvaire. Puis, fût-il question d'apostasie, la difficulté resterait entière, car l'Église enseigne qu'aucun péché, pas même l'apostasie, n'est irrémissible. Si l'on veut dire que l'apostat ne peut obtenir le pardon de son crime parce que la justice de Dieu le surprend en état d'impénitence, l'assertion de l'épître aux Hébreux n'a plus rien qui puisse nous surprendre, mais aussi quel truisme! et n'en est-il pas de même pour tous les pécheurs impénitents? Ne pourrait-on dire que l'auteur a simplement « fait les gros yeux » et qu'il a forcé les expressions pour mieux effrayer les pécheurs? Il se corrige pour ainsi dire lui-même en assurant que cette terre ingrate est près d'être maudite : κατάρας ἐγγύς; le pécheur peut donc esquiver la malédiction finale puisqu'elle ne l'a pas encore atteint? Cette vieille solution simpliste fera peut-être sourire, mais, en exégèse même, la simplicité n'est-elle pas parfois un gage de victoire?

Johannine Vocabulary (1) est un cinquième volume de M. Edwin A. Abbott sur le rapport des quatre évangiles, bientôt suivi de *Johannine Grammar*, et tous ces ouvrages ne sont que des Prolégomènes d'un commentaire du quatrième évangile, tant le problème paraît délicat à M. Abbott, et tant le style de saint Jean lui paraît mystérieux dans son apparente simplicité. Après une courte introduction, on examine les mots-clefs de saint Jean, *croire* et *autorité*, puis certains synonymes. La seconde partie marque les divergences verbales entre les synoptiques et saint Jean, tandis que la troisième partie note les rapprochements par plusieurs lexiques largement annotés : mots particuliers à Jean et à Marc ; mots particuliers à Jean et à Matthieu, puis à Jean et à Luc, à Jean, Marc et Matthieu, à Jean, Marc et Luc, à Jean, Matthieu et Luc. On s'attend d'avance à ce que saint Marc, le plus concret des Évangélistes et saint

(1) Avec le sous-titre : *A comparaison of the words of the Fourth Gospel with those of the three*, in-8° de xviii-364 p. Londres, Black, 1905. La typographie, d'une merveilleuse élégance, fait honneur aux presses de Cambridge (Clay).

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Jean, le plus abstrait, aient peu de termes communs. Pourtant M. Abbott trouve entre eux des affinités qui lui font estimer que saint Jean penchait plutôt vers la tradition de Marc que vers celle de Luc, et qu'il s'en est rapproché d'autant plus volontiers, comme pour la maintenir, qu'elle paraissait abandonnée ou du moins passée sous silence par Matthieu et surtout par Luc. Certains rapprochements entre Marc et Jean sont en effet très frappants, et ce phénomène indiquerait assez naturellement que saint Jean avait bien une intention historique pour laquelle il choisissait soigneusement ses traits.

M. Stählin s'est chargé d'éditer Clément d'Alexandrie (1) dans la collection des écrivains grecs chrétiens dirigée par l'Académie berlinoise des sciences. Il n'y a là rien qui nous doive étonner, le nom de M. Stählin et celui du *Stromateus* se voyant accouplés depuis des années déjà. Le *Protreptique* et le *Pédagogue* viennent de paraître d'après l'archétype que nous ont fait connaître ceux qui se sont occupés sérieusement de Clément d'Alexandrie, le manuscrit d'Aréthas archevêque de Césarée en Cappadoce au xe siècle (Paris, graec. 451). Toutefois, le texte ne se laisse pas tirer de là sans exiger un certain exercice de critique. Le ms. porte des retouches. La question est de savoir si elles ont pour base le texte d'un autre codex. A la suite d'une discussion consciencieuse, M. S. répond qu'Aréthas a fait la plupart des corrections de son propre cru, mais pourtant qu'il est vraisemblable que certains passages ont été revus sur l'exemplaire-type de sa copie. Les autres mss. sont groupés avec méthode, soigneusement décrits et étudiés dans leurs particularités orthographiques. Leurs variantes sont données au bas du texte tiré de l'archétype. Il faut noter que l'étude préliminaire de M. S. s'étend au delà des deux traités qu'il publie dans ce premier volume; elle a le caractère d'une introduction à toute la publication des œuvres de Clément, mais d'une introduction qui ne cherche pas à sortir de l'examen de l'état matériel du texte. A la recherche des manuscrits d'extraits, des chaînes, des florilèges, des citations qui complètent les données des témoins directs du texte de Clément, l'éditeur joint un aperçu des traductions et éditions faites avant lui et qui, certes, ne sont pas de nature à rendre inutile l'édition actuelle. Le volume est couronné d'un registre dont nous n'avons pas à faire ressortir les avantages : registre des citations bibliques et profanes, tables des personnages et des matières auxquelles s'est plu à toucher l'esprit original et érudit à l'excès de Clément d'Alexandrie.

La même collection mène bon train la série de ses publications. Au volume de M. Stählin succède presque sans interruption celui des écrits gnostiques coptes dû aux soins de M. C. Schmidt (2) qui nous promet de plus un second ouvrage du même genre devant contenir trois œuvres inédites du codex de Berlin, à savoir : un évangile de Marie, un apocryphe de Jean, et une *Sophia Jesu Christi*. Le corps du présent volume est formé de la traduction allemande des codices déjà bien connus, l'*Askewianus* et le *Brucianus*. Le premier, comme on le sait, renferme la *Pistis Sophia* en 4 livres écrits dans un sahidique encore empreint d'archaïsme. Nous n'avons là cependant qu'une traduction d'un original grec perdu. Une observation tant soit peu attentive des passages bibliques traduits du grec, à n'en pas douter, ne permet pas de conclure que la partie originale de l'œuvre se trouve dans une autre condition

(1) Dr. OTTO STÄHLIN, *Clemens Alexandrinus*, I BAND. *Protrepticus und Paedagogus*, gr. 8° LXXXIII-351. Leipzig, Hinrichs, 1905. 12e vol. de la collection « *Die griech. christl. Schriftsteller der ersten drei Jahrh.*

(2) Dr. CARL SCHMIDT, *Koptische-gnostiche Schriften*, I Band, gr. 8° XXVII-410. Leipzig, Hinrichs, 1905.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

que ces mêmes passages. Avec Harnack, M. Schmidt admet l'Égypte comme pays d'origine et la deuxième partie du IIIe siècle comme date de la *Pistis Sophia* sauf pour le quatrième livre qui se placerait fort bien un peu plus tôt. L'œuvre est née dans un milieu barbelo-gnostique dont le caractère était celui d'une association cultuelle et non celui d'une école philosophique; elle ne peut être identifiée ni avec l'Évangile de Philippe ni avec les Ἐρωτήσεις Μαρίας. Le papyrus de Bruce (c. *Brueianus*) comprend les *deux livres de Jeû* et un morceau assez mutilé ne portant aucun titre. Tandis que les premiers sont étroitement apparentés à la *Pistis Sophia*, celui-ci ne donne aucune marque positive de sa secte d'origine. Des indices cependant amènent à l'attribuer aux Séthites-Archontiques, secte florissant au IIIe siècle qui fut décrite par Porphyre et combattue par Plotin. La traduction de tous ces documents sera d'un grand secours pour l'histoire de la gnose. Quant aux philologues, ils trouveront leur compte à feuilleter les listes de mots grecs que le traducteur copte a laissés dans sa version.

Comme toutes les hérésies, le Priscillianisme a été pour l'Église l'occasion de développer et de préciser en même temps un point de doctrine. De là cette floraison de réfutations, d'actes conciliaires, de *regulæ fidei* que M. K. Künstle publie en les soumettant à une discussion serrée, sous le titre d'*Antipriscilliana* (1). Une place toute particulière parmi ces œuvres est occupée par le *Quicumque*. « Le sol d'où l'*Athanasianum* a surgi, nous dit M. K., ce sont les luttes religieuses comme celles qui furent suscitées par Priscillien dans le dernier quart du IVe siècle en Espagne et dans le sud de la Gaule. » L'histoire du dogme trouvera dans cet ouvrage un appoint important. On sait que ce sont ses études sur Priscillien qui ont déterminé la conviction de M. Künstle relativement au verset des trois témoins; cf. *RB.*, 1906, p. 133.

S'il entrait dans le cadre de cette Revue de rendre compte des ouvrages d'histoire en dehors de l'Orient et des pays bibliques, nous aurions dû nous associer aux éloges qui ont accueilli très généralement le beau volume de M. Attilio Profumo sur l'incendie de Rome au temps de Néron, et, comme l'établit l'auteur, par les soins de Néron (2). La question est étudiée à fond et sous tous ses aspects.

Pour la même raison nous ne pouvons que payer, avec les *Études*, un tribut d'admiration aux travaux du R. P. Delehaye, et spécialement à sa brochure *Les légendes hagiographiques*. Nous avons cependant intérêt à noter que certaines méthodes connexes ont les mêmes adversaires, et il ne peut nous être indifférent de constater avec quelle maestria le savant Jésuite a exécuté dans les *Analecta Bollandiana* les prétentions critiques de la *Civiltà cattolica* au sujet de S. Expédit : HODIE *mihi*, CRAS *tibi*.

Ancien Testament. — Nous ne connaissons trop souvent de l'Allemagne protestante que les exégètes radicaux; il semble bien en effet que ce sont eux qui exercent aujourd'hui le plus d'influence. Il y existe cependant encore des exégètes conservateurs. Le but hautement proclamé du *Kurzgefasster Kommentar zu den heiligen Schriften Alten und Neuen Testamentes sowie zu den Apokryphen* est de prouver qu'une méthode strictement scientifique est parfaitement conciliable avec la foi en Dieu, auteur du miracle et de la prophétie, et en Jésus-Christ, Dieu manifesté dans la chair. Le public ne fait pas défaut, puisque le commentaire de la Genèse de M. Hermann L. Strack, auteur d'une grammaire hébraïque estimée, paraît aujourd'hui en seconde

(1) Fribourg en Brisgau, Herder, 1905, gr. 8° de XII-248 pages.
(2) *Le fonti ed i tempi dello Incendio Neroniano*; in-4° de 748 pp.; Rome, Forzani, 1905.

Digitized by Google Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

édition (1), refondue et augmentée. La traduction est imprimée avec distinction des sources, P (code sacerdotal), J (Jahviste), E (Élohiste), R (Rédacteur). Les notes sont relatives à l'explication littérale, grammaticale et réelle; des dissertations traitent des points principaux, Égypte et Joseph, Bibel und Babel, histoire des patriarches, etc., etc. Le tout est très concis, trop concis, mais c'est le plan général de ce commentaire.

La tendance, avons-nous dit, est strictement conservatrice : par exemple, au début du ch. VI, le délai de 120 ans est le délai de grâce accordé à l'humanité, les bnê Elohim sont les descendants de Seth, les nephilim (le mot est transcrit, non traduit) sont des hommes forts et violents; le déluge qui suivit a été universel, non pas quant au globe, mais quant à l'humanité; la longévité des patriarches est maintenue, et l'auteur se demande seulement : dans quelle mesure est-il permis d'admettre dans P une computation artificielle? On voit que, sauf la distinction des sources, on en est encore au système de Keil.

C'est dans un esprit bien différent que M. Sievers applique à la Genèse ses théories métriques (2). Car la Genèse elle-même est en vers, non seulement le Jahviste et l'Élohiste, dont l'allure épique s'accommoderait bien du rythme, mais le code sacerdotal lui-même! M. Sievers n'a pas hésité à la présenter au public sous cette forme. Une première partie comprend le texte hébreu (non vocalisé), avec l'indication des vers et la transcription vocalisée; une deuxième partie est destinée à justifier ces résultats, en insistant sur la distinction des sources (3). L'auteur ne s'est pas dissimulé en effet la difficulté énorme qu'il y avait à couper en vers réguliers un texte composite, dont les éléments ont été groupés, et par un rédacteur dont l'intervention n'est pas négligeable. Mais il se flatte que son travail pourra rendre les plus grands services pour discerner les documents : malgré la liberté qu'il faut reconnaître aux auteurs dans le maniement du rythme, on admettra difficilement qu'un passage de vers de sept pieds soit du même auteur qu'un morceau à six accents. Mais encore faut-il établir le rythme! Dire que Sievers a soumis l'écriture biblique à un traitement de Procuste, serait une métaphore injuste; il faudrait plutôt dire qu'il s'est ingénié à construire un lit très moderne, qu'on puisse allonger ou raccourcir à volonté. Sans doute le texte n'est pas toujours assez respecté; on ajoute ou on retranche pour aboutir au nombre de pieds voulu; mais ces changements ne sont ni nombreux ni considérables, et ce sont plutôt les mètres qui s'assouplissent de toutes les façons pour répondre aux exigences du texte. Il en résulte qu'ils sont très variés, même dans des morceaux dont l'unité est incontestable, et c'est là, sans doute, le point où la théorie métrique risque de se briser.

On jugera de la complication qu'exige la mise en vers d'un ouvrage écrit en prose par le seul tableau d'ensemble dressé par l'auteur. Il y a cinq mètres dans les seuls texte de J, arguant par conséquent cinq auteurs, encore deux de ces mètres admettent l'alternance de vers longs et de vers courts; l'auteur distingue en effet Jα, texte à sept pieds; Jβ, texte à sept pieds alternant avec des vers courts; Jγ, texte à six pieds, Jδ, texte à six pieds alternant avec des vers courts; Jε, texte à huit pieds. E n'est divisé qu'en trois, mais il y a six P. Une discussion minutieuse ne saurait trouver place ici. Donnons un seul exemple. Le ch. XVII, attribué à P par tous les critiques,

(1) *Die Genesis*, uebersetzt und ausgelegt, zweite, neubearbeitete Auflage, in-8° de XI-180 pp. München, 1905, Oscar Beck.

(2) Sur ces théories, cf. *RB*. 1904, p. 285 ss.

(3) METRISCHE STUDIEN, II, *die hebräische Genesis*, erster Teil : *Texte*; zweiter Teil : *Zur Quellenscheidung und Textkritik*, in-4° de 393 pp. Leipzig, 1904 et 1905, Teubner.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

est partagé par Sievers en deux P (sans parler du chronologiste), dont les textes alternent dans ce morceau si parfaitement un. De ces deux P l'un emploie le mélange des vers de dix pieds et des vers courts, l'autre le mélange des vers de sept pieds et des vers courts. Malgré l'extraordinaire facilité que donne cette combinaison pour coupailler ce chapitre, il faut encore supposer neuf gloses à retrancher, opérer quatre additions et supposer une lacune, avec seize morceaux différents, ou quinze changements de rythme. On pourrait, il est vrai, alléguer d'autres morceaux composés de lignes sensiblement égales. Cela prouve bien que la prose des Hébreux, surtout à l'origine, se rapprochait de la poésie par un certain rythme et n'avait rien de commun avec les périodes grecques, mais n'est-ce pas une entreprise bien hasardeuse que d'appliquer à des écrits comme la Genèse un système de métrique qui n'a pas encore fait ses preuves dans les morceaux poétiques ?

La *Revue* avait récemment (1904, p. 604 ss.) occasion de mentionner le commentaire du R. P. Schlœgl sur Samuel. C'est du même vénérable couvent de Cisterciens de Heiligenkreuz, devenu un foyer si intense d'études bibliques, qu'est sortie une tentative de faire profiter l'histoire des Rois après David de tant d'observations, de découvertes, de recherches de tout genre qui jettent une lumière si vive sur cette époque (1). Le Dr Nagl s'est surtout appliqué à l'ethnographie et à la géographie, de sorte que son livre constitue plutôt une série de notes qu'une histoire suivie. Après une courte introduction, presque exclusivement consacrée à la valeur historique du livre des Chroniques, l'auteur traite la question des frontières, des noms, des habitants du pays, puis aborde le règne de Salomon : constructions, rapports internationaux, Ophir, la reine de Saba. Le règne d'Achab, la campagne de Téglath-Phalasar (2), la chute de Samarie, celle de Jérusalem, sont ensuite les faits principaux autour desquels sont groupés les autres. Le P. Nagl s'excuse de n'avoir pu consulter assez de livres; il fait preuve au contraire d'une très vaste érudition. Si les ouvrages anglais — ceux qui relatent les fouilles et constituent par conséquent le document de première main — ne sont pas assez souvent cités, c'est d'accord avec une habitude qui devient si dominante en Allemagne qu'on ne songe plus à s'en étonner.

Beaucoup d'érudition, le dépouillement consciencieux de toute la littérature qui lui a été accessible, une mise en œuvre diligente et intelligente, font de cet ouvrage un appoint très utile à l'histoire des rois. L'auteur a très bien compris que le nœud de la difficulté, au point de vue biblique, est dans la manière dont on doit se servir des Paralipomènes (Chroniques). En principe, il est très conservateur et soutient leur valeur historique. En fait il résout les objections trop criantes en supposant de nombreuses erreurs de copistes et même bon nombre d'additions *ad majorem Judæorum gloriam*, ou, pour parler comme lui, pour se parer d' « un fait glorieux » (en français). C'est ainsi que la fondation de Tadmor (Palmyre) a été attribuée à Salomon par un glossateur, d'où la mention a passé au *Kethib* du livre des Rois. La campagne de Zéraḥ contre Asa est historique, mais les Couchites étaient des Arabes, le million d'hommes et les trois cents chars sont des chiffres auxquels il faut renoncer. Enfin la tendance des Chroniques à l'édification est si bien constatée qu'elles ont laissé de côté ce qui eût pu contrarier le but poursuivi. Si elles se placent au point

(1) *Die nachdavidische Kœnigsgeschichte Israels*, ethnographisch und geographisch beleuchtet von Dr. Erasmus Nagl, Professor der Theologie in Heiligenkreuz, in-8° de xv-355 pp. Vienne et Leipzig, 1905.

(2) C'est la transcription courante en français; on ne voit pas bien pourquoi l'auteur, qui préfère la vocalisation des Septante à celle du texte massorétique, a précisément dans ce cas choisi la forme Tiglath-Pileser, moins conforme au nom assyrien.

Digitized by Google Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

de vue de la Loi, c'est qu'elle existait avant les prophètes. — L'auteur n'a pas abordé de front la vraie difficulté. Il n'est pas douteux qu'Israël ait eu une loi, mais la question est de savoir si les Chroniques représentent de la même façon que les anciens livres la manière dont certaines parties de la loi étaient ou n'étaient pas exécutées dans les temps anciens. Le plus sûr, on peut même dire le plus critique, est certainement de chercher toujours un fondement réel aux histoires des Chroniques; mais puisqu'on renonce à soutenir le texte actuel, qu'on reconnaît qu'il a été enjolivé, que le but poursuivi a relégué dans l'ombre certains faits, ne vaudrait-il pas mieux reconnaître ouvertement que ce but a donné à l'ensemble du livre une physionomie qui n'est pas précisément celle de l'histoire comme nous l'entendons ?

L'usage des Chroniques n'est point aussi délicat quand il s'agit de géographie, et c'est surtout de géographie qu'il est ici question. Il est certes peu généreux, quand on a l'avantage de vivre en Palestine, de se montrer sévère pour ceux qui parlent des lieux sans les avoir visités. D'autre part le public compte à ce sujet sur un jugement loyal de ceux qui peuvent l'éclairer. Il faut donc avouer que les descriptions du Dr Nagl souffrent beaucoup de cette lacune irréparable. Par exemple En-Gaddi n'est pas dans une vallée profonde encaissée dans des parois rocheuses, au-dessous de la réunion de deux wadis (p. 235); c'est une sorte de perron découvert, situé sur les dernières rampes des rochers qui dominent la mer Morte à l'ouest, d'où l'eau de la source se précipite vers la mer, sans former de vallée. — A propos de Maresa (p. 192), on dit que la situation est déterminée par les ruines de *Merdš*, puis la ruine se trouve sur le Tell *Sandachanne*; cette confusion n'est pas étonnante, puisque les explorations anglaises ne sont pas citées. A propos de Masphat, Tell Naṣbe aurait dû être mentionné avec les monographies qui s'y rattachent. Kir-ḥareset est probablement une Qir-Kadachat, une Carthage, comme l'ont pensé M. Cheyne et M. Nestle d'après les Septante (Cf. *RB*. 1901, p. 528 s.). La discussion relative à Sion est très flottante. Assurément l'église chrétienne du VIe siècle se nommait l'église de la sainte Sion, et elle avait son centre sur la colline de l'ouest; mais au temps des Apôtres la mention du tombeau de David ne suppose pas du tout qu'on plaçât ce tombeau tout près de là. Hâtons-nous de dire que ce sont là des exceptions auxquelles se raccroche la critique dans le mauvais sens que ce mot a pris en français; l'ouvrage est de tous points excellent comme mise en œuvre des documents publiés et manœuvre avec tact et jugement dans le dédale des opinions contradictoires.

Le rôle social des Prophètes d'Israël rentre dans les préoccupations du jour. M. le Pr. Paul Kleinert en a traité (1) fort élégamment, depuis Amos jusqu'à Malachie. Ce sont douze chapitres, nous dirions presque douze petites conférences, destinés au grand public luthérien, et qui ne peuvent que lui donner une haute idée de la doctrine morale et sociale des prophètes, parlant à Israël au nom de Dieu. Des notes renvoyées à la fin du volume précisent la position de l'auteur; quoique conservateur, il accepte relativement au Pentateuque ce qu'il regarde comme le résultat du travail déjà séculaire de la critique.

Très sympathique aux prophètes d'écriture, presque enthousiaste de leur idéal, M. Kleinert juge beaucoup moins favorablement ces nabis extatiques dont parle l'histoire de Samuel, et qu'on a si improprement nommés des « écoles de prophètes ».

L'infatigable M. Kœnig a repris la question des origines du prophétisme (2), et n'a

(1) *Die Propheten Israels in sozialer Beziehung*, von D. Paul Kleinert, Oberkonsistorialrat und Professor an der Universität Berlin, in-8° de v-168 pp. Leipzig, 1905, Hinrichs.

(2) *Der ältere Prophetismus*, von D. Dr. Eduard Kœnig, in-8 de 46 pp. Gr. Lichterfelde-Berlin, 1905, Runge.

Digitized by Google Original from CORNELL UNIVERSITY

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

pas été fâché de prouver aux panbabyloniens que le seul prophète signalé par eux dans la littérature assyrienne n'était qu'un prophète de cour, un de ceux qu'Israël nommait des faux-prophètes. Le prophétisme ne vient pas davantage de Canaan; c'est un écoulement naturel de la pure source de la religion de Jahvé. La petite brochure est excellente, et fort érudite sans apparat. A propos de Canaan, on aurait aimé voir M. Kœnig discuter certains passages curieux du papyrus Golénischeff (*RB*. 1899, p. 481).

Dans la revue mensuelle qu'il dirige depuis trois ans, *die Studierstube*, M. Julius Boehmer, auteur d'un remarquable ouvrage sur le royaume de Dieu dans l'A. T. (1), a publié de juillet à novembre une série d'articles pour contribuer à l'intelligence de ce difficile sujet. Il s'agit toujours des préliminaires, du sens des mots βασιλεύς et βασιλεία, de la littérature deutéro-canonique ou apocryphe, ou rabbinique, des conceptions du judaïsme sur le règne de Dieu et le Messie. L'auteur s'arrête au seuil de l'Évangile qu'il franchira sans doute prochainement.

Les travaux si remarquables de M. Bacher sur l'exégèse juive (cf. *RB*. 1900, p. 621 ss.) viennent de recevoir un complément précieux; un lexique des termes exégétiques employés soit par les Tannaïtes, soit par les Amoraïtes. Ce sont deux parties bien distinctes, et en réalité deux lexiques. La première partie, relative aux Tannaïtes (jusqu'au IIe s. de notre ère), a paru en 1899; la deuxième partie, relative aux Amoraïtes (jusqu'au Ve s. de notre ère), a paru en 1905; le titre total a été changé (2). La préface du second volume indique ses rapports avec le premier. La terminologie comprend environ deux fois plus d'articles; c'est que les Amoraïtes ne commentent pas seulement la Bible elle-même; ils y joignent l'étude de la tradition, désormais fixée par l'écriture. De plus, à l'hébreu qui était la langue scolaire des Tannaïtes, ils ajoutent des mots araméens. D'après la statistique fournie par l'auteur, une cinquantaine des mots expliqués dans la première partie ne reparaissent pas; près de deux cents reviennent, mais souvent avec des modifications. Quatre-vingts articles hébreux sont nouveaux, dont environ soixante appartiennent à la littérature palestinienne. Quatre-vingts articles araméens nouveaux viennent du Talmud de Babylone seul; une quarantaine est commune au Talmud et aux œuvres palestiniennes. Les autres articles araméens, plus de cinquante, ont déjà paru sous leur forme hébraïque. La distinction entre la terminologie de Babylone et celle de la Palestine apparaît du premier coup d'œil par la typographie en petits ou en gros caractères. Pour éviter toute équivoque, nous répétons qu'il ne s'agit que des termes exégétiques; il ne faudrait pas ouvrir ce lexique pour se renseigner sur le Messie, etc., mais c'est déjà un immense service rendu que d'avoir fait la lumière sur une foule de termes, constamment employés dans les Talmuds et les Midrachim, et qui constituent pour le lecteur un écueil si redoutable. Si l'on pouvait espérer de pénétrer dans le Talmud sans un maître, ce serait avec cet excellent instrument de travail.

Les travaux d'érudition que Lagarde commença dans le but de tirer au clair l'histoire du texte des LXX ont été repris par M. Alfred Rahlfs (3) qui consacre un premier fascicule au grec des *Rois*. Après une recherche approfondie sur les rapports qui peuvent exister entre les citations bibliques des *Quaestiones in libros Regnorum* et

(1) *Der alttestamentliche Unterbau des Reiches Gottes* (Leipzig, Hinrichs, 1902); cf. *RB*. 1903, p. 322 ss.
(2) *Die exegetische Terminologie der jüdischen Traditionsliteratur*, von Dr. Wilhelm Bacher, in zwei Teilen, in-8° de VIII-207 pp. et de VI-258 pp.
(3) *Septuaginta Studien*, I Heft. Studien zu *den Königsbüchern* von A. Rahlfs, Göttingen, Vandenœck, 1904. 8° de 87 p.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Paralipomenon de Théodoret et le texte de la recension de Lucien, ce critique passe aux citations qu'Origène a faites de ces mêmes livres. Cette dernière étude est plus féconde en résultats assurés que la première. Les fragments non-hexaplaires qui se rencontrent dans les commentaires de l'Exode, d'Isaïe, de saint Matthieu et de saint Jean, outre l'avantage qu'ils ont de représenter le texte grec anté-origénien, nous offrent celui de retrouver la date de la composition des Hexaples des *Rois* qu'il faut placer entre 235 et 240. Ces passages indemnes des retouches d'Origène ne concordent avec Lucien que dans les cas où Lucien marche de pair avec B. Enfin il est bon de remarquer que B et la version éthiopienne contiennent un texte des *Rois* anté-origénien du fait qu'ils s'accordent à merveille avec les citations non-hexaplaires mises en œuvre par Origène dans ses premiers commentaires.

Il est à croire que les LXX sont plus que jamais à la mode. M. Ottley (1), désireux d'intéresser le grand public à la Bible des Hellénistes et d'éclairer par un exemple caractéristique la situation de la version alexandrine vis-à-vis du texte massorétique, publie une traduction parallèle du texte hébreu et du texte d'Isaïe. C'est à l'*Alexandrinus* que le traducteur a demandé son texte grec. Le Vaticanus n'a pas été choisi parce que, pour Isaïe, il perd la place d'honneur qu'il tient à l'ordinaire : l'hexaplarisme y montre le bout de l'oreille. A présente de meilleures garanties d'inaltération ; son accord avec ℵ et l'Ancienne Latine représentée par Tychonius est une très bonne note. La traduction des variantes au bas des pages permet toutefois de suivre le fil des versions altérées. L'ouvrage est précédé d'une introduction traitant de l'histoire des LXX et des péripéties du texte grec d'Isaïe ; il contribue par son ensemble à la vulgarisation des résultats de la critique textuelle.

La traduction des œuvres de Josèphe (2) entreprise par la Société des Études juives en est arrivée au XV^e^ livre des *Antiquités judaïques*. Le tome III qui va du XI^e^ livre au XV^e^ est dû à M. Chamonard qui a le mérite d'avoir suivi dans son français le texte grec de très près et de nous avertir quand il traduit au jugé les passages d'une obscurité désespérante. M. Théodore Reinach a fait accompagner cette traduction de notes de critique littéraire et de critique historique qui remettent les choses au point, car on sait que l'historien juif n'a pas toujours été bien avisé dans le choix de ses sources, ni très scrupuleux en matière de chronologie. Ainsi, à l'Esdras canonique il préfère l'Esdras apocryphe, qui sans doute sert mieux sa thèse. Nulle est la valeur historique du récit de la venue d'Alexandre à Jérusalem : c'est un blocage d'une relation samaritaine et d'une riposte juive, chacune prêchant pour sa paroisse. L'histoire consacrée à Joseph fils de Tobie et à son fils Hyrcan, dont la véracité n'est pas au-dessus de toute contestation, fourmille d'anachronismes. Josèphe s'est peu soucié de passer au crible les chroniques samaritaines. Il n'a pas connu le II^e^ livre des Macchabées. Depuis l'époque des Asmonéens le terrain est plus ferme. Outre les Macchabées, l'historien peut user d'une chronique sacerdotale, de Polybe, de Posidonius, enfin de Nicolas de Damas, qui ne doit pas être reçu sans quelque réserve à cause de sa platitude devant Hérode. Grâce à ces annotations, le lecteur peut, à mesure qu'il parcourt la traduction de M. Chamonard, hausser ou baisser le niveau de sa confiance à l'égard de l'auteur des *Antiquités judaïques*.

(1) *The Book of Isaiah according to the Septuagint* (*Codex A*) translated and edited by R. R. Ottley, M. A. Londres, Clay and Sons, 1904. 8° de x-336 p.

(2) *Œuvres complètes de Flavius Josèphe traduites en français sous la direction de* Théodore Reinach. Tome III, *Antiquités Judaïques*, livres XI-XV. trad. de J. Chamonard, Paris, Leroux, 1904, 8° de 367 p.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Pays voisins. — Les attaques répétées de M. Kœnig contre le système astralo-babylonien devaient naturellement provoquer des représailles. Il a été assez malmené dans les réunions de la *Vorderasiatische Gesellschaft* qui paraît acquise en majorité au nouveau système. Des conférences ont été données à Leipzig. Il ne semble pas que le public allemand s'intéresse autant à ces questions qu'on le suppose en France, puisqu'on a compté seulement 160 et 120 auditeurs pendant l'hiver et que pendant l'été on a dû renoncer aux assemblées « dans le grand style » (!). Il faut reconnaître d'ailleurs que la jeune société est très vivante et très active et que ses *Mitteilungen* sont souvent d'un grand intérêt. Les derniers cahiers sont : *The doctrine of Sin in the Babylonian Religion*, de M. Julian Morgenstern, et *Assyriologische Studien* de M. Bruno Meissner.

Le *Kitâb el Aghâni* (IX, 149) rapporte le fait suivant : « Ḥṣein ben Ḍamḍam fait le serment de ne point se laver la tête avant d'avoir tué Ouard ou quelqu'un des Beni-ʿAbs. Il ne tarde pas à exécuter sa promesse ; mais redoutant les conséquences de son acte pour sa tribu entière, il envoie à la rencontre des vengeurs du sang cent chameaux et son fils : « Choisissez, leur dit-il, prenez les cent chameaux ou tuez mon fils en compensation de *votre tué.* » Ils dirent : « Nous prendrons les cent chameaux et nous établirons une paix solide entre nos gens ». C'est à louer ce fait qu'est consacrée la muʿallaqah de Zuhair eben Abi-Sulma. M. le Dr. Hausheer (1) vient de contribuer largement à la faire comprendre en imprimant à nouveau le texte accompagné d'un commentaire de valeur. Le texte est critique, et chaque mot glosé de remarques très soignées, bien plus complètes que celles d'Arnold, par exemple ; de plus, on cite les autres ouvrages arabes qui ont reproduit les vers de Zuhair avec plus ou moins d'acribie. Ces différences, parfois notables, dans les transcriptions relativement récentes de vers connus de tous peuvent n'être pas sans utilité pour apprécier la manière dont les Orientaux transmettent les textes. Le Dr. H. a déployé la même diligence pour établir la vraie leçon du commentaire d'Abû Djaʿfar Aḥmad an-Naḥḥâs, dont il a compulsé cinq ou six manuscrits. C'est lui reconnaître une grande importance. Peut-être la mérite-t-il, puisque, mort en 338 de l'hégire, il a été le premier à tenter avec succès une explication du poème de Zuhair. Naturellement il a eu des imitateurs qui ont largement mis à contribution ses travaux. Mr. H. engage une sorte de discussion pour savoir si le vrai nom du commentateur était Abû Djaʿfar... an-Naḥḥâs, ou bien ibn an-Naḥḥâs. Quelques manuscrits portent cette dernière leçon. Si l'usage actuel des nomades pouvait expliquer les procédés anciens usités dans les généalogies, il faudrait admettre que An-Naḥḥâs n'est pas une épithète de Gaʿfar, mais bien plutôt le nom de son père, ou de son aïeul. Aujourd'hui en effet, volontiers on supprime le mot *ben*, *fils*, dans les généalogies. On dit par exemple : Quoftân el ʿAmed au lieu de Quoftân eben ʿAmed ; dans ce cas, l'article remplace le mot *ben*.

Dans le travail du Dr. H., on regrette non pas autant l'absence d'une traduction, malgré son utilité, que le manque d'une table complète des mots expliqués dans le commentaire. Ces lexiques pourraient contribuer à la réalisation d'un dictionnaire universel de la langue arabe, si une pareille entreprise pouvait être menée à bonne fin ; du moins, cette méthode aurait l'immense avantage de faciliter aux arabisants l'utilisation de pareils travaux. Je veux citer un exemple. Le mot *resds* à la p. 11, v. 13, est expliqué par le mot *puits* (2). Dans Arnold, v. 10, *ras*, le singulier de *resds*

(1) *Die Muʿallaka des Zuhair mit dem Kommentar des Abû Gaʿfar Aḥmad Ibn Muḥammad an-Naḥḥâs*, 8° de 58 pp. Berlin, Reuther et Reichard, 1905.

(2) Le Lisān donne la même interprétation en disant : « puits anciens ».

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

est donné simplement comme nom de vallée. La différence est notable et le renseignement d'Abû Dja'far précieux. Ne faudrait-il pas voir ce mot dans les localités assez nombreuses en Palestine, nommées Oum Resâs, et traduire en conséquence : *la mère des puits?* Si on m'objecte que vraisemblablement ces noms sont écrits avec ṣâd, je prierai le lecteur de considérer dans le *Lisân* l'équation raṣṣaṣa = rassasa.

Les études qui relèvent du domaine de la science des religions ne peuvent laisser indifférents les biblistes; aussi rendront-ils grâces au Dr L. H. Jordan d'avoir entrepris sur la religion comparée le travail d'ensemble dont il vient de publier le premier volume : *Religion comparée; sa genèse et ses progrès* (1). Deux autres volumes suivront formant chacun un tout complet : les principes et les problèmes, — l'opportunité et l'intérêt de la religion comparée. Le présent livre est une sorte de tableau méthodique et très complet des débuts de cette science et de son développement dans ces dernières années : elle est toute jeune encore. Sans doute, les questions qu'elle étudie ont toujours intéressé et même passionné l'opinion des hommes, depuis longtemps ils ont comparé certains traits de leur religion avec les autres pour tirer quelques conclusions des différences ou des ressemblances qui leur sautaient aux yeux, mais le Dr Jordan peut facilement résumer en quelques lignes la période de préparation qui dure de l'an 100 ap. J.-C. jusqu'en 1850. Il n'y a qu'un peu plus d'un demi-siècle qu'on a appliqué à ces études la méthode historique, mais la voie ouverte, on s'y est pressé en foule : considérable est le nombre d'ouvrages de fonds et de revues qui traitent de ces matières, considérable aussi le nombre de chaires et celui des fondations de lectures réservées à cet enseignement. Le livre de M. J. indique tous ces laboratoires et ces instruments de travail; il expose quelles différentes écoles se partagent l'honneur des découvertes, à quelles sciences auxiliaires elles ont recours pour vérifier et compléter leurs enquêtes et il constate avec joie que le zèle des savants croît avec les années, que cette science « avance, sans exagération, par sauts et par bonds ».

La religion comparée est une des trois branches de la science des religions : la première est l'histoire des religions, la troisième la philosophie de la religion. La première poursuit l'étude de chacune des religions, et fournit en quelque sorte à la seconde la matière première. La religion comparée examine systématiquement ces faits et les classe, ce qui ne va pas sans exiger du savant une grande finesse d'esprit et de jugement. Dans la troisième branche ou au troisième stage de la science, on « rattachera et on interprétera les innombrables facteurs de la religion ainsi accumulés et laborieusement classifiés ». Ou encore la science des religions est une pyramide, l'histoire en est la base, la religion comparée le milieu, la philosophie le sommet. On se rend facilement compte que celui qui essayerait de construire une philosophie de la religion sans avoir par la comparaison contrôlé tous les éléments qui lui serviront à avancer une hypothèse ou à construire une théorie « serait en grand danger de tomber dans une vaine spéculation, et ce serait vraiment aller aux antipodes de la science ». Une telle étude qui nous permet de vérifier sur le terrain même où ils placent leurs spéculations les philosophes de la religion, et de les débouter de leurs conclusions pour insuffisance d'information ou pour erreur d'interprétation, ou au contraire d'appuyer sur des arguments qui seront admis d'eux et de mettre en meilleure lumière nos conclusions, est donc pour nous d'une grande importance.

(1) *Comparative religion its genesis and growth* by Louis Henri Jordan B. D. — In-8° XIX-668 pp. 1905. Clark, Edinburgh.

Digitized by Google Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Recueil d'archéologie orientale, publié par M. CLERMONT-GANNEAU. Tome VII, livraisons 8 à 12. — *Sommaire :* § 10. Une inscription néo-punique datée du proconsulat de L. Aelius Lamia (*Planche* I). (*Suite et fin*). — § 11. La relation de voyage de Benjamin de Tudèle. — § 12. Le pèlerinage de Louis de Rochechouart. — § 13. *Fiches et Notules :* L'inscription punique *C. I. S.*, I, n° 293. — Inscriptions judéo-grecques d'Alexandrie. — Anses d'amphores estampillées découvertes à Carthage. — § 14. L'Heracleion de Rabbat-Ammon Philadelphie et la déesse Astéria. — § 15. Une nouvelle inscription nabatéenne de Bostra. — § 16. Une *ghazzia* romaine contre les Agriophages. — 17. La fête de l'empereur Hadrien à Palmyre. — § 18. Le *tâdj-dâr* Imrou'l-Qais et la royauté générale des Arabes. — § 19. Le dieu Echmoun. — § 20. Inscriptions grecques de Palestine. — § 21. Nouvelles inscriptions latines et grecques du Haurân. — § 22. Inscription samaritaine de Gaza et inscriptions grecques de Bersabée. — § 23. Les comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. (*A suivre.*)

Langues. — Le meilleur accueil est réservé à la grammaire hébraïque de M. l'abbé Touzard (1). L'auteur expose lui-même, dans son avant-propos, le but qu'il se propose en éditant sa grammaire : « Permettre aux débutants de surmonter les difficultés très spéciales de leurs commencements, les conduire jusqu'à l'analyse grammaticale des textes qui ne présentent pas de complications trop particulières, les initier à l'usage de la grammaire comparée et des méthodes actuelles : tel est le but de cette grammaire ». La première partie de ce programme est pleinement réalisée dans les 68 pages consacrées aux premiers éléments. L'auteur applique à la langue hébraïque les procédés en usage dans l'enseignement des langues modernes : les principes et les exercices marchent côte à côte de façon à fixer l'attention de l'élève et à lui permettre de mieux retenir les règles en en faisant l'application. C'est la partie la plus originale de l'ouvrage. Elle sera d'une grande utilité pour les autodidactes auxquels elle épargnera de la peine et du temps. Si l'on ouvre au hasard la grammaire proprement dite, l'on est frappé de la multitude des divisions et de la variété des caractères. L'on sent que l'auteur a voulu mettre le plus de clarté possible dans son exposé et qu'il a pensé y arriver en accumulant les distinctions. Il y avait là un écueil très réel, car le morcellement à l'infini lasse l'attention et surcharge la mémoire. Les numéros d'ordre, les lettres majuscules ou minuscules, latines ou grecques, les chiffres romains ou arabes, autant de signes distinctifs dont la multiplicité finit par engendrer la confusion, au lieu de l'éviter. L'élève sera obligé de se faire des tableaux synoptiques qui lui permettront de conserver l'idée d'ensemble à travers le dédale des divisions et subdivisions. D'autre part la fréquente mutation des caractères, souvent à l'intérieur d'une même phrase, rend sans doute plus saillants les points principaux de l'énoncé, mais finit à la longue par fatiguer la vue. Le lecteur en vient à ne plus tenir compte que des caractères gras. Il vaudrait mieux que lui-même s'habituât à souligner ce qui dans une règle lui semble le plus important et à faire ainsi un effort personnel pour se rendre bien compte des principes exposés. Plein de sollicitude pour ses disciples, M. Touzard a voulu leur mâcher la besogne, mais c'était ici le lieu de songer à l'adage *ne quid nimis*. A propos de l'écriture on nous dit que « l'alphabet hébraïque se rattache, pour la forme des lettres, au vieil alphabet phénicien, et, par lui, à l'écriture hiératique des Égyptiens » (p. 70). Le fait n'est pas avéré par tout le monde. Il est peut-

(1) *Grammaire hébraïque abrégée, précédée de premiers éléments accompagnés d'exercices à l'usage des commençants*, par J. TOUZARD. Paris, Lecoffre, 1905, XXIV + 395 + 40* pages.

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

être plus probable que l'écriture phénicienne ne se rattache pas plus à l'égyptienne qu'à l'assyrienne. Le nom sémitique des lettres, correspondant aux figures primitives, semblerait *a priori* exclure un emprunt fait à l'Égypte. Dire qu' « on les a substitués aux noms égyptiens des signes hiératiques », ce n'est que reculer la difficulté, car comment aurait-on trouvé des noms sémitiques (cananéens) exactement correspondants aux figures et ayant en même temps comme première lettre celle du mot représenté par la figure? Les Grecs n'ont-ils pas accepté l'alphabet phénicien en conservant aux lettres leurs désignations légèrement modifiées ?

A propos des voyelles : « le principal défaut consiste sans contredit dans l'emploi d'un même signe pour les voyelles *a* long et *o* bref ». La confusion sera cependant facilement évitée par quiconque possédera bien les règles de la répartition en syllabes. Ce sont ces règles qui constituent, en effet, le point fondamental de la phonétique hébraïque. La grammaire de M. Touzard eût gagné beaucoup à montrer les transformations subies par les formes primitives sous l'influence des lois syllabiques spéciales à l'hébreu. Il y a bien une idée générale dans les pp. 136-138, mais la morphologie eût pu insister davantage sur ce point. Sept principes sont destinés à régler la constitution de la syllabe. Le deuxième principe est inutile : « une syllabe peut commencer par deux consonnes; mais ces deux consonnes ne se fondent pas en une seule articulation; la première lettre demeure séparée de la seconde par un *śewā*' mobile » (p. 141). Il n'y a pas dans ce cas une syllabe commençant par deux consonnes, mais deux syllabes distinctes, la première composée d'une consonne et du *śewā*' mobile (cf. STADE, *Lehrbuch der hebräischen Grammatik*, § 71, 3). L'auteur n'admet pas cette règle et prétend (quatrième principe) qu' « une consonne suivie d'un *śewā*' mobile, simple ou composé, ne forme pas avec lui une syllabe, mais s'appuie sur la syllabe qui suit ». Il donne pour exemples כְּתָב et קֹטְלָה; mais *ketāb* est pour un primitif *kitāb* conservé en arabe. La voyelle *i* a été remplacée par le son neutre du *śewā*', mais la syllabe est maintenue précisément par ce *śewā*' mobile. Quant à קֹטְלָה, il ne faudrait pas oublier de mettre le metheg sous la première consonne; c'est, en effet, le metheg qui permet de conserver à la voyelle *o* sa valeur de longue et de l'isoler ainsi de la consonne suivante, laquelle avec son *śewā*' mobile formera une syllabe distincte. Il faut dire que l'auteur, dans l'énonciation de son principe, est en parfait accord avec la théorie de Gesenius-Kautsch. Mais alors pourquoi donner au *śewā*' simple « un son confus, indéterminé, de tout point semblable à notre e muet, tel que nous le trouvons dans le mot *secours*, mais un peu plus bref » (§ 24)? et pourquoi ajouter que « ce *šewā*' est aussi appelé mobile, c'est-à-dire sensible dans la prononciation » (ibid.)? Pourquoi enfin les LXX dont la langue supporte parfaitement le contact de deux consonnes au début d'une syllabe se sont-ils ingéniés à rendre le *śewā*' mobile par une valeur vocalique : χερουβίμ pour כְּרוּבִים, ἀλληλούια pour הַלְלוּ־יָהּ et הַלְלוּ־יָהּ? Nous hésiterions encore à admettre le septième principe : « une syllabe fermée ne peut se terminer par deux consonnes qu'à la fin des mots »; car, enfin, dans l'exemple cité קָטַלְתְּ, le *taw* porte le *dageś lene*, ce qui indique que pour les massorètes commence une nouvelle syllabe, et il ne faut pas oublier que ce *śewā*' de la 2. p. f. est pour une voyelle *i* primitive. En réalité le *śewā*' mobile forme avec sa consonne une demi-syllabe qui, si faible qu'on la suppose, n'en a pas moins une valeur indépendante de la syllabe qui précède ou qui suit. L'on nous pardonnera d'avoir insisté sur ce chapitre de la division en syllabes qui est comme la clef de voûte de toute la morphologie hébraïque. Le verbe est traité assez succinctement, mais avec beaucoup de pénétration. L'auteur a eu la bonne idée de

Digitized by Google Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

renvoyer par des parenthèses aux paragraphes de la phonétique qui trouvent leur application dans la conjugaison. Certains principes sont cependant trop vagues. Par exemple pour les verbes à première radicale *iod*, primitivement *waw* : « les principes qui interviennent dans cette conjugaison se ramènent aux trois suivants : *a*) la facilité avec laquelle le ו se laisse remplacer par un י ; *b*) la facilité avec laquelle le ו et le י perdent leur valeur de consonne ; *c*) l'aptitude du י dérivé de ו à l'aphérèse » (§ 246). Ce sont là des constatations déjà faites dans la phonétique, ce ne sont pas des principes. Quant à dire que dans יִירַשׁ par exemple « la voyelle ê due à la contraction de la diphtongue ay s'adoucit en î » (p. 247), c'est méconnaître le rôle très intéressant de l'analogie qui a conjugué un פ״ו primitif comme un פ״י primitif.

Si nous signalons quelques divergences de vues, c'est qu'il nous semble que cette grammaire, d'un prix exceptionnellement modique, est appelée à une très grande diffusion. L'auteur a mérité la reconnaissance des ecclésiastiques français qui décidément veulent lire les livres saints dans les textes originaux et s'initier aux travaux de la critique. C'est à eux que s'adresse surtout M. Touzard, car il dédie son livre à ses élèves de Saint-Sulpice « pour qui et avec qui cette grammaire fut composée ». Les éditeurs ont cherché à donner à l'impression une tournure irréprochable. Peut-être les paradigmes auraient-ils pu être écrits en caractères moins gros, ce qui eût laissé une marge plus grande. Les indications de catégories de verbes, dans le cours de l'ouvrage, doivent être פ״ן, פ״י etc., avec les deux petits traits obliques entre les deux lettres, comme cela a d'ailleurs été observé pour les paradigmes.

Les promoteurs de la méthode Toussaint-Langenscheidt publient un dictionnaire portatif hébreu-allemand (1). Cet ouvrage est dû aux travaux du Dr Karl Feyerabend, professeur à Cöthen. On nous avertit qu'il n'a d'autre but que de faciliter aux étudiants la lecture de la Bible hébraïque en mettant à leur disposition un lexique clair et succinct, et, comme l'expérience a appris à l'auteur que dans l'étude de la langue hébraïque il importait surtout de se baser sur les livres historiques, les Psaumes et Isaïe, c'est principalement à l'explication de leur lexicologie que l'on a visé. L'impression de ce petit volume a été particulièrement soignée.

Le dictionnaire assyrien-anglais-allemand de Muss-Arnolt est enfin achevé (2). Les trois derniers fascicules vont de *šaṭru* à *titurru*. L'ouvrage ne fera pas double emploi avec l'*Assyrisches Handwörterbuch* de Delitzsch. Le progrès de la lexicographie assyrienne depuis 1896, date où paraissait le dictionnaire de Delitzsch, ont été considérables. Le commentaire philologique, si nourri et si étendu, dont Jensen a fait suivre sa traduction des *assyrisch-babylonische Mythen und Epen* (KB., VI, 1), est une mine inépuisable de renseignements nouveaux et d'idées ingénieuses. Il y avait aussi beaucoup à glaner dans les *Beiträge zur Kenntnis der Babylonischen Religion* de Zimmern, ainsi que dans le Supplément aux dictionnaires assyriens publié en 1898 par Meissner, sans parler des nouvelles éditions de textes, ni des documents livrés par les fouilles récentes, à Suse en particulier. La disposition adoptée par Muss-Arnolt pour la publication de son ouvrage lui permettait d'utiliser au fur et à mesure les derniers travaux. De là l'inévitable infériorité des premiers fascicules sur les derniers, et en même temps la possibilité pour les savants de constater le champ immense

(1) *Taschenwörterbuch der hebräischen und deutschen Sprache* zu den gelesensten Teilen des A. T. Zusammengestellt von Dr Karl Feyerabend.— Berlin-Schöneberg. Langenscheidtsche Verlagsbuchhandlung (petit in-8, 306 p.).

(2) *Assyrisch-Englisch-Deutsches Handwörterbuch*, herausgegeben von W. Muss-Arnolt, Reuther, Berlin, 1905. Livraisons 17, 18 et 19.

Digitized by Google Original from CORNELL UNIVERSITY

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

parcouru par la science assyriologique durant ces dix années. L'auteur ne se fera pas faute de combler les lacunes du début de son œuvre, et l'on peut espérer qu'une série d'*addenda* complétera les premières informations et rectifiera les théories surannées. Le concours des assyriologues de l'ancien et du nouveau monde n'a pas manqué à M. Muss-Arnolt. D'aucuns ont trouvé que l'ouvrage ne gagnait rien à donner une double traduction, anglaise et allemande, des mots assyriens. L'une des deux langues suffisait en effet. Mais l'auteur fait remarquer dans sa préface que la double traduction était une condition *sine qua non* des éditeurs.

La *Revue* a parlé maintes fois déjà des mérites de ce dictionnaire. La méthode suivie a été partout la même : faire l'histoire du mot et de son interprétation ; signaler au besoin les discussions soulevées à son sujet ; donner dans le moins d'espace possible le plus de références caractéristiques. Pour répondre au désir de l'auteur nous donnerons ici quelques passages à signaler peut-être dans les *addendu*. Nous nous bornons naturellement aux derniers fascicules. Au mot *šâmu* « fixer », en particulier « fixer les destins », ajouter *ša-i-im ši-ma-at kalama* « fixant les destins du monde », épithète de Bêl dans le code de Hammourabi, recto, I, 7. Sous *šakânu* signaler les intéressantes lectures [*iš*]-*gu-nu* et *iš-gu-un* de la stèle de *Karibu ša Šušinak* (I, 15 et II, 13) : Scheil, *Textes élamites-sémitiques*, II, pl. II. Sous *šuluḫḫu : mu-ub-bi-ib šu-luḫ* E-ZU-AB « purifiant le sanctuaire d'E-ZU-AB » (code de Hammourabi, recto, I, 66 et II, 1). Sous *Šamšu*, l'attribut de Hammourabi dans son code (recto, V, 4) : (*ilu*) *Šamšu Bâbili* (*ki*) « Soleil de Babylone ». Sous *šêpu* « pied » l'intéressante variante *ši-pi* pour *še-pi* dans le texte d'Adad-Nirari I, recto, 12. Une nouvelle référence peut s'ajouter à *šurru* « commencement » : *i-na šur-ru šarru-ti-ia* « au début de ma royauté », *Tukulti-Ninib I*, Annales, recto, 10. A noter, au mot *timennu*, l'écriture *ti-me-ni-ia* de Salmanasar I, dans King, *Tukulti Ninib I*, p. 169, n° 4, 6 et p. 173, 10. L'écriture GIŠ-LAL pour *tuqumtu* se retrouve dans *ana epiš tuqumti* « pour l'œuvre du combat » de *Tukulti-Ninib I*, Annales, recto, 31. Le mot *tarṣu* « direction » s'emploie au génitif sans préposition pour exprimer « vis-à-vis de » dans *ša tar-ṣi ba-ab*... « vis-à-vis de la porte de, etc... », texte d'Adad-Nirari I, recto, 36. Une vieille mention de *titurru* « pont » est sans contredit le *ti-tu-ra-am* de l'inscription d'Addapaksou (Scheil, *Textes élamites-sémitiques*, II, p. 10). Faut-il aussi signaler sous *šapiru* « chef, conducteur », le *ša-pi-ri-šu-nu* de *Tukulti-Ninib I*, Annales, recto, 17 ? La lecture est contestée par Peiser dans OLZ, VIII, 2, col. 58, qui propose *ša pi-ri*(-*ik*)-*šu-nu*, la syllabe *ik* étant omise par négligence du scribe.

C'est pendant son séjour comme collaborateur à l'Institut archéologique allemand de Jérusalem que M. Löhr a réuni les observations linguistiques qu'il vient de publier (1). Dans ce livre, il faut louer la belle ordonnance et le plan méthodique. L'auteur commence par quelques remarques sur les consonnes et les voyelles, passe ensuite en revue le verbe avec ses diverses divisions, considère le nom suivant ses différentes formes, étudie les noms de nombres, et insiste, avec raison, sur l'emploi vulgaire des particules ; mentionnons encore quelques notes sur la syntaxe, plusieurs textes en prose et en vers, et le lexique final ; nous aurons ainsi esquissé l'ordre adopté. C'est une sorte de grammaire bien disposée, qui enregistre des faits consciencieusement étudiés. En effet, on est heureux de reconnaître que l'auteur a puisé à bonnes sources ses multiples renseignements. Ses remarques revêtent un caractère de grande exactitude, et de fine observation, sans cependant être à l'abri de toute

(1) *Der Vulgärarabische Dialect von Jerusalem* von Dr Max Löhr, 8° de VIII-144 pp.; Töpelmann; Giessen, 1905.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

critique. Le cadre de la *Revue* ne permettant point un examen détaillé, on se contentera de signaler quelques points. On pourrait reprocher à l'auteur une tendance trop forte à couler dans le même moule certains groupements de mots ou de verbes qui, au point de vue scientifique, ont peut-être quelque analogie entre eux, mais que le vulgaire ne traite pas avec la même discipline rigoureuse, par ex. les verbes de la forme fiʿil (p. 20). Le premier *i* dans le vulgaire, se colore fréquemment en *é* et la transcription *ʿémél* serait plus exacte que *ʿimil*. La règle énoncée touchant la disparition du *hemza* (p. 1) paraît trop absolue. Il faut distinguer, au moins en certains cas, le hemza initial et final, qui ne laissent point de traces dans la prononciation vulgaire, du hemza médial qui est articulé p. ex. dans *musta'djer* « loué », *mas'aleh* « question » : on dit aussi *és'al* à côté de *säl* « demande ». — Si à Jérusalem le *th* (ث) est communément confondu avec le *t* (ت), les *Fellâḥs* d'ʿAïn Kârim le distinguent presque normalement. — A vouloir représenter la véritable prononciation du ظ, chez le peuple, il faudrait le figurer par une lettre qui tînt le milieu entre ظ et ذ; mais il est fort difficile, pour ne pas dire impossible, de rendre ces nuances qui se diversifient de village à village; il serait injuste de faire un reproche à M. Löhr de ne l'avoir pas fait.

En revanche, on ne croit pas qu'il soit permis de donner au *parler* de Jérusalem le nom de *Dialecte Sud-Palestinien*. Et tout d'abord, étant donné la population cosmopolite de la cité sainte, il serait bien légitime de se demander si le langage de ses habitants jouit de ce caractère spécial qui constitue un dialecte. En fait de prononciations de l'arabe, à Jérusalem on les entend à peu près toutes, et je ne sais laquelle appartient en propre aux vrais Jérosolymitains. M. Löhr a pressenti sans doute cette difficulté lorsqu'il nous avertit que son champ d'observation s'étend depuis *Bethléem* jusqu'à *Bîr-Zeit*, même jusqu'à Naplouse; ce qui n'est point sans importance, car le langage des gens d'ʿAïn Kârim, par exemple, diffère sous plusieurs rapports de celui des Bethléémitains. De cette manière, l'étude de l'auteur sort des étroites limites de la ville de Jérusalem, sans cependant englober la Palestine méridionale, comme il cherche à l'insinuer. Il faut, en effet, soigneusement distinguer le langage des *Fellâḥs*, ceux de la montagne surtout, de celui des nomades qui, même en deçà du Jourdain, dans leur prononciation, voire même dans leurs expressions, ont assez de divergences pour n'être pas toujours compris des villageois. C'est ainsi que le Qaïmaqâm de Bersabée nous affirmait en novembre dernier qu'il ne parvenait pas à saisir toute la conversation des nomades ʿAzâzemeh et Tiâhâ qui recouraient à son autorité; cependant, il est arabe, d'une famille arabe, originaire de Damas. Mais ces observations ne sauraient diminuer en rien le mérite intrinsèque de l'ouvrage de M. Löhr, qui rendra de réels services à quiconque voudra se familiariser avec l'arabe parlé de Jérusalem.

Palestine. — M. G. A. Barton, professeur de littérature biblique au collège de Bryn Mawr, avait été constitué directeur de l'Institut américain à Jérusalem pour l'année scolaire 1902-1903. Le journal de son voyage d'Amérique en Orient à travers l'Europe, et ses impressions au jour le jour en parcourant les terres bibliques, rédigés d'abord pour l'usage tout privé d'un cercle familial, ont été par la suite livrés au public en élégant volume avec le titre *Excursion d'une année aux pays de la Bible* (1) et 145 photographies en bons fac-similés. Ce n'est évidemment pas là dedans que les

(1) *A Year's Wandering in Bible Lands.* Petit in-8° de 276 p. Philadelphie, Ferris and Leach, 1904.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

friands de Palestinologie chercheront les travaux de M. Barton; mais il y a souvent un charme pittoresque à suivre un savant par les routes, pour écouter ses impressions au contact des personnes et des choses; ceux qui feuilletteront le livre signalé en feront l'expérience.

Le R. P. Ananie Ceyssens O. F. M. a voulu montrer, dans une brochure combattive (1), que : « La Thèse du R. P. Coppens, pour raide qu'elle paraisse » — c'est son style — triomphait. La thèse a été examinée ici (1904, p. 149 ss.); il n'y pas à y revenir. Le centon consacré à l'étayer, en rajustant des phrases empruntées de toute main, n'eût pas été mentionné si la *Revue* n'était reconnaissante à l'auteur d'une judicieuse correction. Le P. Vincent, qui avait signalé chez le R. P. Coppens des peccadilles de traduction dans le genre de *in aquilone* « vers le sud », ou des références chaotiques pour les textes sur lesquels l'argumentation portait, a été lui-même en son étude d'une insigne négligence. Voyez : il allègue (p. 155) « ces *curiosiores locorum* dont parle en certain endroit Guillaume de Tyr », — « qui de fait (dit le R. P. Ceyssens, *op. l.*, p. 10, n. 2) appartiennent à Guibert de Nogent... *Hist. hierosol. Gesta Dei...* Hanovre, 1611, p. 552 ». — Les *curiosiores*, invoqués à la cantonade, ne faisaient rien à l'affaire, et on n'avait pas fourni de référence; mais il faut de la précision, et le R. P., après s'être évidemment donné le soin de revoir de près les XXIII livres de copieuse histoire écrits par Guillaume de Tyr, a mis heureusement le doigt sur les mots en question dans Guibert de Nogent. Seulement, s'il relit son édition de « Hanovre 1611 », il trouvera qu'il a cité la « p. 552 » à faux; c'est apparemment « 532 » qu'il a voulu dire. On ne lui en sait pas moins un gré infini de sa rectification.

Revue de l'Orient latin. Le t. X, récemment paru, comprend les années 1903 et 1904. M. A. Bruel : *Chartes d'Adam, abbé de Notre-Dame du Mont-Sion, concernant Gérard, évêque de Valanea, et le prieuré de Saint-Samson d'Orléans* (1289); trois actes enregistrant la cession à l'ordre de Saint-Jean-de-Jérusalem de diverses possessions du chapitre qui desservait à l'origine N.-D. du Mont Sion. — M. Ch. Kohler : *Documents relatifs à Guillaume Adam, archevêque de Sultanieh, puis d'Antivari, et à son entourage* (1318-1346); création d'un siège métropolitain dans la ville de Sultanieh, qui devient le centre de la mission dominicaine en Mongolie. Le savant éditeur estime que Guillaume Adam est le véritable auteur du *Directorium ad passagium faciendum*, communément attribué à un autre Dominicain du nom de Brocard, identifié même parfois avec Burchard du Mont-Sion. — MM. Renaud et Kozlowski, professeurs au lycée de Montauban, rééditent en traduction française avec préface de M. C. Diehl, un ouvrage de M. Carl Neumann paru en Allemagne il y a une dizaine d'années, mais qui ne perdra pas de sitôt sa valeur : *La situation mondiale de l'empire byzantin avant les croisades.* En ces 121 pages, d'une lecture attrayante, on trouvera l'initiation indispensable à une intelligence juste de la civilisation et de l'histoire byzantine, au moment ou l'empire va être ébranlé pour ne plus se relever. — M. E. Gerland : *Histoire de la noblesse crétoise au Moyen Age.* — M. E. Blochet : *Histoire d'Égypte de Makrizi*, traduction annotée (suite). — M. H. Hagenmeyer : *Chronologie de l'histoire du royaume de Jérusalem : règne de Baudouin I* (1101-1118) (suite). — M. Ch. Kohler : *Deux projets de croisade en Terre sainte composés à la fin du* XIII^{e} *siècle et au début du* XIV^{e}. — Bibliographie et Chronique.

PEFund, *Quart. Stat.*, janv. 1906. — P. G. Baldensperger : *L'immuable Orient*

(1) *Le palais de Caïphe et le jardin Saint-Pierre d'après ses apologistes; réponse au R. P. Dressaire et au R. P. Jacquemier...*, 48 p. in-8°; Bruxelles, de Meester, 1905.

Digitized by Google Original from CORNELL UNIVERSITY

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

(suite), décrit les usages de la vie journalière. — E. Jennings-Bramley : *Les bédouins de la péninsule sinaïtique* (suite) : religion, croyances et objets de culte. — MM. Macalister et Masterman achèvent leur publication de documents concernant *Les faits et gestes des fellahs durant la première moitié du XIX^e s.* — Sir C. Watson : *L'Acra.* Il estime d'après les textes que cette forteresse était au sud du Temple et cherche à en préciser la situation en avant de la moderne *el-Aqṣa*, sur une primitive saillie du rocher que les travaux des Macchabées auraient fait disparaître, d'après le récit bien connu de Josèphe. — M. Macalister : *Le graffite érotique dans l'hypogée d'Apollophanès à Marésa ;* il en admet la forme poétique mais croit y distinguer trois écritures d'après quelques nuances graphiques. Cette dissection semble établie sur de trop faibles bases et enlève quelque peu de sel au débris de romance. — Les remarques du même auteur sur les découvertes simultanées de Gézer et de Megiddo sont de solide valeur. — Miss Gladys Dikson : Notes de *folk-lore palestinien.* — M. Masterman : Observations à la mer Morte. — Observations météorologiques à Jaffa. — Rév. Birch : *Le site de Ségor ;* propose de localiser cette ville à *Tell Šaghour* au nord-est de la mer Morte. — M. Macalister : Note sur *Ramet el-Khalil,* où il ne voit qu'un khân de construction musulmane avec des matériaux de la basilique constantinienne du chêne de Mambré.

Zeitschrift des deut. Pal. Vereins, XXVIII, 1905, n° 4. — Prof. G. Dalman : *L'ouâdy eṣ-Ṣoueiniṭ*, enquête topographique et archéologique très précise avec un diagramme de carte et deux vues photographiques. — Dr. M. Sobernheim : *Inscr. arabes sur des vases de l'exposition d'art islamique à Paris* (1903). — Dr. M. Blanckenhorn : *Sur les derniers tremblements de terre en Palestine et l'observation de ceux qui se produiront dans l'avenir.* — Prof. Fraenkel : *Du sujet de ligna, l^egettâ.* — T. XXIV, 1906, n° 1. *Le pèlerinage à Jérusalem du chanoine Ulrich Brunner de Würzbourg, 1470,* édité par M. le prof. R. Röhricht. Le savant médiéviste est mort à la tâche (mai 1905), au moment où il achevait l'édition laborieuse de ce texte en vieil allemand. Dans l'utilisation de ce document, précieux surtout pour la connaissance du folk-lore religieux et des modalités d'un *passage* en Terre Sainte en cette seconde moitié du xv^e s., les palestinographes auront un souvenir reconnaissant pour le savant courageux et distingué qui a si bien mérité de leurs études par ses éditions de textes et par ses travaux historiques.

Mittheilungen und Nachr. DPV., 1905. — Dr. G. Schumacher : Comptes rendus des fouilles de Megiddo. — Prof. Sellin : Dernières fouilles de Ta'annak. — Prof. Dalman : *Das Land, das mit Milch und Honig fliesst ;* le même sujet est traité en sens différent par M. L. Bauer. — D^r Benzinger : Le milliaire d'*'Aïn ed-Dilbeh* près d'Abougboch. — Sellin : Un milliaire aux environs de *Beisân.* — D^r Blanckenhorn : Météorologie. — Prof. Guthe : Notes sur le haut-lieu de Pétra et obituaire de M. le prof. Röhricht. — M. le rect. Eberhard : Les écoles juives de Jérusalem. — Les petites nouvelles signalent une nouvelle contribution impériale de 20.000 marks = 25.000 francs, pour l'exercice 1905. Peu de monarques patronnent aussi efficacement les sociétés archéologiques nationales.

Le Gérant : V. LECOFFRE.

TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET C^{ie}. — PARIS.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

COMMUNICATIONS

DE LA

COMMISSION PONTIFICALE

POUR LES ÉTUDES BIBLIQUES

I

De Mosaica authentia Pentateuchi.

Propositis sequentibus dubiis Consilium Pontificium pro studiis de re biblica provehendis respondendum censuit prout sequitur :

I. **Utrum** argumenta a criticis congesta ad impugnandam authentiam Mosaicam sacrorum Librorum, qui Pentateuchi nomine designantur, tanti sint ponderis, ut posthabitis quampluribus testimoniis utriusque Testamenti collective sumptis, perpetua consensione populi Iudaici, Ecclesiae quoque constanti traditione nec non indiciis internis quae

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

ex ipso textu eruuntur, ius tribuant affirmandi hos libros non Moysen habere auctorem, sed ex fontibus maxima ex parte aetate Mosaica posterioribus esse confectos?

Resp. Negative.

II. Utrum Mosaica authentia Pentateuchi talem necessario postulet redactionem totius operis, ut prorsus tenendum sit Moysen omnia et singula manu sua scripsisse vel amanuensibus dictasse; an etiam eorum hypothesis permitti possit qui existimant eum opus ipsum a se sub divinae inspirationis afflatu conceptum alteri vel pluribus scribendum commisisse, ita tamen ut sensa sua fideliter redderent, nihil contra suam voluntatem scriberent, nihil omitterent; ac tandem opus hac ratione confectum, ab eodem Moyse principe inspiratoque auctore probatum, ipsiusmet nomine vulgaretur?

Resp. Negative ad primam partem, affirmative ad secundam.

III. Utrum absque praeiudicio Mosaicae authentiae Pentateuchi concedi possit Moysen ad suum conficiendum opus fontes adhibuisse, scripta videlicet documenta vel orales traditiones, ex quibus, secundum peculiarem scopum sibi propositum et sub divinae inspirationis afflatu, nonnulla hauserit eaque ad verbum vel quoad sententiam, contracta vel amplificata, ipsi operi inseruerit?

Resp. Affirmative.

IV. Utrum, salva substantialiter Mosaica authentia et integritate Pentateuchi, admitti possit tam longo saeculo-

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

rum decursu nonnullas ei modificationes obvenisse, uti : additamenta post Moysi mortem vel ab auctore inspirato apposita, vel glossas et explicationes textui interiectas; vocabula quaedam et formas e sermone antiquato in sermonem recentiorem translatas; mendosas demum lectiones vitio amanuensium adscribendas, de quibus fas sit ad normas artis criticae disquirere et iudicare?

Resp. Affirmative, salvo Ecclesiae iudicio.

Die autem 27 junii an. 1906, in Audientia R^mis Consultoribus ab Actis benigne concessa Sanctissimus praedicta Responsa adprobavit ac publici juris fieri mandavit.

Fulcranus G. VIGOUROUX, P. S. S.
Laurentius JANSSENS, O. S. B.

Consultores ab Actis.

II

La troisième session d'examen pour la licence en Écriture Sainte s'est tenue au Vatican les 15, 16, 18 et 19 juin 1906. Les questions proposées pour l'examen écrit étaient les suivantes :

I. EXAMEN D'EXÉGÈSE : 1° Exégèse de l'institution de l'Eucharistie dans les trois Évangiles synoptiques. — 2° Exégèse du discours de Notre-Seigneur après la multiplication des pains — Joan. VI. — 3° Exégèse du discours de saint Étienne dans les Actes des Apôtres (une des trois questions à traiter au choix des candidats).

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

II. Examen d'Histoire Sainte : Règne du roi Manassé (tenir compte des documents assyriologiques).

III. Examen sur l'Introduction : Inscriptions anciennes de la Palestine. Inscription de la Stèle de Mésa. Inscription de Siloé (une des deux inscriptions au choix des candidats).

Six candidats ont subi avec succès l'épreuve écrite et l'épreuve orale :

Le P. Marc dal Medico, des Pères de Sion (a obtenu une mention),

M. l'abbé François Bollon, du diocèse de Chambéry,

M. l'abbé René Prudont, du diocèse de Saint-Claude,

M. l'abbé J. Legrain, du diocèse de Cambrai,

M. l'abbé J. Biard, du diocèse de Grenoble,

M. l'abbé Camille Pic, du diocèse de Valence.

La quatrième session d'examen pour la licence s'ouvrira au Vatican le 5 novembre 1906 et se continuera les jours suivants.

F. Vigouroux P. S. S.

Secrétaire de la Commission biblique.

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Digitized by Google

Original from
CORNELL UNIVERSITY

LE BOUDDHISME
ET LES ÉVANGILES CANONIQUES

A PROPOS D'UNE PUBLICATION RÉCENTE (1)

Je n'ai pas l'intention d'écrire ici tout au long, avec les développements théoriques et la documentation qu'il comporte, un des plus curieux chapitres de l'histoire de la « Science des Religions », chapitre consacré aux prétendus emprunts faits par le Christianisme au Bouddhisme et aux méthodes en vertu desquelles on a dressé le bilan de ces emprunts. Tout au plus espéré-je que le présent article inspirera peut-être à quelque écrivain, courageux, patient et bien informé, le projet d'exploiter cette riche matière, à plusieurs points de vue instructive. Dans le livre que je prévois sur l'Histoire comparée des Religions, telle qu'elle a été prônée et pratiquée au XIX[e] siècle, le chapitre « Bouddhisme et Christianisme » ne manquera pas d'intérêt, — encore que l'hypothèse des infiltrations bouddhiques dans nos Évangiles soit presque négligeable, qu'elle n'ait jamais été prise en considération par les gens du métier et qu'en définitive aucun intérêt apologétique ou contre-apologétique ne soit sérieusement en cause. Trop évidemment, en effet, les problèmes historiques relatifs à l'Évangile ne sont pas, par excellence, des problèmes hindous; les traditions et les idées juives, palestiniennes, syriennes, grecques, égyptiennes ou persanes ont sur les traditions bouddhiques l'avantage d'être moins lointaines, géographiquement et moralement, du milieu où a vécu le Sauveur et où a pris naissance le Christianisme. En un mot, les partisans du « tout-au-Bouddhisme » peuvent à peine se flatter d'apporter un argument d'appoint à ceux de leurs confrères qui défont et refont l'histoire chrétienne primitive, les uns avec Mithra ou Éleusis, les autres avec la gnose juive ou alexandrine.

(1) Buddhist and Christian Gospels, now first compared from the Originals, by Albert J. Edmunds, edited with Parallels and Notes from the Chinese Buddhist Tripiṭaka, by M. Anesaki (For sale, Kegan Paul, Trench et C[o], Londres), 1904.

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

Mais c'est précisément le caractère oiseux et inoffensif de la controverse « bouddhisante » qui la rend symptomatique. Nulle part ailleurs, et pour un profit aussi mince, aussi aléatoire, l'historien des religions n'a déployé avec autant d'inconscience les tendances et les ressources d'un esprit ingénieux mais fourvoyé. — On sait de reste que les problèmes d'histoire religieuse ont mal inspiré les philologues. Des juges impartiaux ont souvent blâmé chez eux, surtout quand il s'agit du Christianisme, une singulière complaisance pour les hypothèses aventureuses, la hâte et l'irréflexion qui portent à confondre les hypothèses avec les faits, une trop grande estime de la valeur des déductions et des explications arbitrairement élevées à la dignité de documents; la négligence des cas analogues et mieux connus; l'oubli, qu'on croirait inconscient s'il n'était habituel, des documents qui troublent ou renversent les théories. L'ethnographie religieuse n'est qu'un vaste roman, sur le genre duquel on n'est pas fixé : certains chapitres du *Rameau d'or,* par exemple, constituent, ou peu s'en faut, une réfutation du système par l'absurde (1). — Mais les comparateurs professionnels du Bouddhisme et du Christianisme ont été si loin dans cette voie qu'ils ont paru, chose extraordinaire, compromettants aux patrons mêmes de l'histoire des religions. Sans que le jeu en vaille la peine et comme sous l'empire d'une idée fixe, ils se sont donné les coudées plus franches que leurs collègues et se sont brouillés plus systématiquement, s'il est possible, avec la dialectique comme avec la grammaire. Sincérité douteuse dans l'interprétation des textes et des contextes, aucun sentiment de ce qui est vraisemblable ou absurde : c'est une philologie sans garde-fous. On ne sait s'il faut s'étonner davantage du sans-gêne avec lequel ils établissent les données du problème ou de la légèreté d'esprit que révèle l'architecture ruineuse, le surplomb vertigineux de leurs conclusions.

Il semble, d'ailleurs, qu'en dehors de tout parti pris, on se soit refusé à traiter sérieusement le sujet qui nous occupe : je m'en voudrais, — car ce détail fournit une note caractéristique et amusante, — de ne pas rappeler comment il est arrivé à des hommes graves d'accorder quelque importance à de simples rencontres de syllabes. C'est bien Renan qui a rappelé le nom de Gautama, « prénom » de Çākyamuni, à propos de l'Évangile « κατὰ Θωμᾶν » (2). Et cet excel-

(1) Voir Lang, *Magic and Religion.*

(2) « Il n'est pas impossible que l'Évangile de Manes ou l'Évangile selon S. Thomas ne fût quelque soutra bouddhique, le nom de Gotama étant devenu κατὰ Θωμᾶν », *Langues sémitiques* [2], p. 275. — Sur les traces de Bouddhisme dans les apocryphes de S. Thomas (Actes et Évangile), voir A. J. Edmunds, p. 27.

Digitized by Google Original from CORNELL UNIVERSITY

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

lent homme et intrépide sinologue qu'était le Rev. Samuel Beal, a reconnu dans les Esséniens des bouddhistes, parce que les Bouddhas sont quelquefois appelés des « voyants », en sanscrit *ṛshayaḥ,* qui donne en pāli (langue sacrée du Bouddhisme dit méridional) les formes *isayo, isino :* comparer 'Εσσηνοι, 'Εσσαιοι, jeu de mots qui a fait fortune (1).

I

Les auteurs sont nombreux qui ont étudié le problème des relations historiques entre le Bouddhisme et le Christianisme, — nous nommerons tout à l'heure les plus marquants. Rares, parmi eux, ceux qui ont examiné la question de méthode; plus rares ceux qui ont pratiquement tenu compte des règles qu'impose cet examen.

Voici, au plus court, les exigences spéciales du problème en discussion. L'historien ne possède aucune donnée directe en faveur de la théorie de l'emprunt. On sait seulement que, depuis l'époque d'Alexandre et même auparavant, des relations ont existé entre l'Inde et l'Occident méditerranéen, et que ces relations, pour le moins ralenties pendant les derniers siècles qui précédèrent la naissance du Christ, se sont ensuite renouées. Auguste reçut une ambassade indienne; Hippalos découvrit la périodicité de la mousson (47 A. D.) et Myos-Hormos devint un grand entrepôt oriental (2). Mais, et sans insister sur ces dates, sans doute un peu trop tardives, il n'existe aucune preuve que le Bouddhisme ait été connu en Palestine à l'époque de la rédaction des Évangiles, ou que des détails de la biographie du Bouddha aient été, soit directement portés à la connaissance de nos écrivains sacrés, soit vulgarisés dans les milieux où la première tradition s'est conservée.

Toutefois, ces considérations préliminaires manquent de rigueur et les documents comparés pourraient être de telle nature qu'ils constituassent une base solide d'argumentation; les concordances pourraient suggérer ou même imposer l'hypothèse de l'emprunt; le texte même des Évangiles constituerait la preuve ou l'indice vainement cherché ailleurs.

On a l'impression que certaines choses n'ont pas été inventées deux fois. Seule l'hypothèse d'un rapport historique, origine commune ou emprunt, paraît expliquer suffisamment des coïncidences d'une certaine nature. Quand des traits, remarquables à la fois par

(1) Sam. Beal, *Abstract of four Lectures on Buddhist Literature in China*, p. 163.

(2) Voir ci-dessous pp. 363-365. — Strabon se plaint de la pénurie de renseignements sur l'Inde; sa note sur l'ambassade indienne de 20 av. J.-C. n'est rien moins que claire.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

leur insignifiance dans le contexte et par leur ressemblance, se rencontrent dans les documents qu'on rapproche ; quand des coïncidences, accidentelles semble-t-il et imprévues, — soit de mots, soit de pittoresque, soit, en général, de rédaction, — apparaissent, dans les développements parallèles d'une même donnée, comme autant de marques d'une commune origine, alors, en l'absence même de tout témoignage externe, un scepticisme radical sera plus téméraire qu'une foi modérée. Il est rare que la certitude soit absolue, encore que cela arrive. — Mais, en principe, si frappantes que soient les analogies dogmatiques, légendaires, verbales même, et en l'absence bien entendu de probabilités externes, elles ne prouvent rien aussi longtemps qu'elles se peuvent expliquer sans invraisemblance par l'action de facteurs indigènes.

Les principes que nous rappelons ici sont bien connus des étudiants du folk-lore et des fables; et cette discipline, si hésitante qu'elle soit encore dans ses conclusions, enseigne à distinguer les analogies probantes de celles qui ne sont que spécieuses. L'histoire religieuse fournit aussi d'utiles leçons. Sans contester que l'appréciation subjective joue nécessairement quelque rôle dans ces recherches délicates, il existe une sorte de « grammaire de l'assentiment » dont les règles doivent dominer les conjectures particulières. Dans une large mesure, cette « grammaire » aprioristique est confirmée par l'expérience : le contrôle, sans doute, est souvent impossible ; mais il y a des cas nombreux où les indices externes ou bien défendent toute affirmation d'emprunt, lorsque, par exemple, on compare le Pentateuque et le Rig Veda (1), — ou bien ratifient les arguments d'ordre littéraire qui militent en faveur de l'emprunt, — comme c'est le cas pour les parallélismes de la légende postérieure de Krsna et des Évangiles apocryphes. Et l'étude d'épisodes nettement définis et qui ne laissent pas de place au doute, si elle ne permet pas de codifier rigoureusement les critères de la méthode comparative, autorise néanmoins à rejeter formellement telle ou telle hypothèse d'emprunt comme « non prouvée » ou « improbable ».

Aussi crois-je bien faire en empruntant au folk-lore, au Krsnaisme et au Bouddhisme lui-même quelques exemples, les uns démonstratifs, les autres manifestement trop fragiles pour étayer une conclusion histo-

(1) Voir W. Hopkins, *Christ in India* dans *India Old and New*, p. 150 (Yale Bicentennial Publications). « Il a donné au cheval la force; il a placé la sagesse dans le cœur » (Rig Veda, v. 85) = « Tu as donné au cheval la force, l'intelligence au cœur » (Job xxxix, 19; xxxviii, 36). — « Il connait la trace des oiseaux dans l'air, des bateaux sur la mer » (Rig Veda, I, 25, 7) = « ... le chemin de l'aigle dans l'air, du bateau au milieu de la mer » (Proverbes xxx, 18).

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

rique. Le lecteur appréciera mieux les caractères que doit présenter un « parallélisme » pour être autre chose et plus qu'un « document humain ».

1. On connaît l'âne de Buridan. La pensée qu'illustre excellemment cet apologue a trouvé dans le folk-lore bouddhique une expression originale (1). M. Ed. Chavannes vient de nous raconter, d'après des sources chinoises du IIIe siècle de notre ère, l'histoire de ce chien qui fréquentait à l'heure des repas deux monastères séparés par une rivière : il arriva quelque jour que les cloches des deux couvents sonnèrent en même temps le dîner. Le chien se jette à l'eau, mais « quand il voulait aller à l'ouest, il craignait que la nourriture du temple de l'est ne fût meilleure ; quand il allait à l'est, il craignait derechef que la nourriture du temple de l'ouest ne fût meilleure... » et ainsi la pauvre bête se noya, un peu comme l'âne mourut de faim. Quand bien même le τὸ προκείμενον serait identique, quand bien même le livre bouddhique nous raconterait l'histoire de l'âne et non celle du chien, toute conclusion serait imprudente ; car l'idée mère est triviale et l'affabulation occidentale n'a rien de rare. Il en serait autrement si l'anecdote du chien avait cours en Occident (s'il est à prévoir qu'on meure de faim en hésitant entre deux pitances, il est plus surprenant que cette hésitation aboutisse à une noyade !) ; il en est autrement pour une autre affabulation du même thème commune à Ésope et aux bouddhistes. Le chien dont nous avons parlé, raconte la source de M. Chavannes, renaquit sous une forme humaine, et comme le héros de La Fontaine, quand il fut « entre deux âges », il se trouva entre deux épouses : « Étant allé chez la plus jeune, celle-ci lui dit : « Je suis « jeune et vous êtes vieux ; je n'ai pas de plaisir à demeurer avec vous ; « il vous faut aller habiter chez votre épouse âgée. » Pour pouvoir rester, son mari s'arracha ses cheveux blancs... « Chez son épouse âgée, il enleva ses cheveux noirs pour être blanc : ses deux épouses le trouvèrent alors affreux et toutes deux le quittèrent. » — Ceci n'est pas un cas où il puisse y avoir simple rencontre, et cette fiction n'a pas été inventée deux fois.

(1) Voir Ed. Chavannes, Fables et Contes de l'Inde extraits du Tripiṭaka Chinois, Actes du Congrès d'Alger, Ve section, p. 87. — Pour la question des fables en général, voir A. Barth, *J. des Savants*, novembre-décembre 1903 et janvier 1904. — Un des détails les plus intéressants est fourni par le proverbe de la chèvre et du coutelas, ἡ αἶξ τὴν μάχαιραν, qui a son pendant dans le Rig Veda, dans le Mahābhārata, ailleurs encore. Les récits qui expliquent cette énigme sont tous divergents. — La conclusion de M. Barth est la suivante : « ... si dans beaucoup de cas il peut y avoir simple rencontre, je crois aussi fermement que M. Ribezzo que des fictions comme celle de l'*âne revêtu de la peau du lion* n'ont pas été inventées deux fois ».

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

D'autant plus que ce cas n'est pas unique : on est frappé de l'étroite parenté que présentent en grand nombre les fables de l'Orient et de l'Occident. Le fait que des civilisations très différentes se sont plu à raconter les mêmes histoires permet sans doute de supposer qu'elles n'étaient pas incapables de les créer ; mais il y a souvent des détails accessoires, inutiles ou baroques, et qui se superposent dans les diverses versions d'une même donnée. Et cela fait foi : c'est le meilleur cas connu d'évidence par accumulation.

2. Des coïncidences d'une nature particulière ont permis à Weber d'affirmer l'influence exercée par le Christianisme sur certaines formes de la religion et de la légende de Krsna (1). Ce dieu, jadis cruel et guerrier, est devenu une incarnation de Dieu, descendu parmi les hommes pour les sauver par la foi et par l'amour. Neveu d'un roi que les oracles ont prévenu, ses six premiers frères ont péri dans un « massacre des Innocents ». Il est élevé par un père nourricier, puis au milieu des bergers. Il naît dans une prison. Tout cela n'est pas décisif : L'« Hérode » en question est de date ancienne. Mais, d'après la forme moderne de la légende, Krsna naît dans une étable où il y a un âne et un bœuf et sur laquelle brille l'étoile de la Nativité ; on adore Krsna ainsi que sa mère Devakī, en représentant l'enfant au sein de sa mère, « madonna lactans » ; et, ce qui est non seulement imprévu mais absurde, les parents de Krsna s'étaient rendus à Muttra « pour payer la taxe ». Dès lors, le cas est jugé : l'altération du type ancien de Krsna pour la première fois adoré comme Enfant-Dieu, la substitution d'une étable à la prison où le méchant roi avait enfermé Devakī, l'addition de détails sans antécédents indigènes, la concordance iconographique soigneusement élucidée par Weber, ne laissent aucune place à un doute même méthodique ; la date tardive des sources krsnaïtes en cause et l'existence avérée des communautés nestoriennes dans l'Inde permettent de conclure avec une pleine assurance. Par contre, en ce qui concerne le Krsnaïsme plus ancien et la Bhagavadgītā notamment, l'argument porte sur des rencontres de doctrine, rencontres surprenantes, il est vrai, et que l'histoire antérieure de l'Inde religieuse et du primitif Krsna ne permettait pas de prévoir : mais les coïncidences de doctrines sont a priori peu démonstratives ; et, par le fait, la date même de la Bhagavadgītā n'est rien moins que fixée.

(1) Pour cette question voir Hopkins, « Christ in India » (*India old and new*), ma Chronique des Religions de l'Inde dans *Revue de Littérature religieuse*, 1905, où on trouvera une bibliographe à peu près complète, et Grierson, East and West, 1906 April. — A étudier cette controverse et à examiner notamment les réserves de M. Barth, on apprendra avec quel tact et quelle prudence les problèmes de cet ordre doivent être maniés.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Ceux même qui croient à la probabilité de l'influence chrétienne, et pour des raisons très dignes d'examen, n'affirment pas que leurs arguments soient décisifs.

3. La comparaison de la légende de S. Josaphat et de la vie de Bouddha emporte la conviction : on connaît bien, car elle a été plusieurs fois racontée, l'histoire de cette adaptation chrétienne de la première partie de la biographie du Bodhisattva (= futur Bouddha) (1). Rien, en soi, de moins extraordinaire que la donnée : qu'un prince païen, malgré les efforts du roi, quitte le palais paternel pour embrasser la foi chrétienne, le thème est vulgaire. Mais que ce prince, dont la carrière pieuse fut prédite dès sa naissance, soit converti par la vue d'un malade, d'un vieillard [et d'un moine], qu'on ait pris la précaution de le soustraire à ces spectacles troublants, etc., cette juxtaposition de traits identiques, constitue un faisceau de parallélismes décisifs, « cogent parallels ». Aussi bien la constatation de ce fait piquant que le Bouddha, sous la figure de Josaphat, a pris place parmi les saints de l'Église romaine, semble avoir contribué à exalter outre mesure l'ambition et la présomption des comparateurs. Ils oublient la date tardive de cette bizarre « canonisation »; ils ne se rendent pas compte que l'argument se retourne contre la thèse du « tout-au-Bouddhisme » : on constate, en effet, que l'influence bouddhique, là où elle s'est sûrement exercée, est aisément reconnaissable; on constate que la légende de Çākyamuni formait un complexe assez résistant, plus aisé à travestir dans son ensemble qu'à utiliser par fragments dans le travail de marqueterie auquel S. Luc, notamment, se serait livré avec un si étonnant succès.

Nous aimerions rencontrer parmi les documents mis en œuvre par nos fantaisistes chercheurs de parallèles, « unhistorical parallelists », comme dit avec impertinence M. W. Hopkins, des morceaux aussi substantiels, donnant au moins quelque prise au calcul des probabilités; mais les coïncidences qu'ils signalent entre les Évangiles et les Sūtras bouddhiques n'ont jamais ce caractère. Quand elles ne dissimulent pas une profonde contrariété, ce qui est souvent le cas, elles trouvent en effet une explication aussi naturelle que satisfaisante dans l'analogie des situations. Qu'on fasse abstraction des points de contact en relation presque nécessaire avec l'idée d'un homme divin, sau-

(1) M. l'abbé Edmund Hardy a eu la coquetterie de raconter l'histoire de la canonisation du Bouddha à la première page de son excellent petit livre intitulé « Buddha » (Collection Göschen). — Le mémoire de M. E. Kuhn, Académie de Munich, 1893, est classique; depuis, notamment S. J. Warren, Programma van het Erasmiaansch gymnasium, Rotterdam, 1899-1900.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

veur, révélateur de la voie de salut par la perfection morale, idée qu'on ne suppose pas que la Palestine ait empruntée à l'Inde, il ne se rencontre pas entre la biographie du Christ et celle du Bouddha de ces coïncidences, on dirait fortuites, qui seules peuvent constituer des indices d'un emprunt (1).

II

Le dernier en date des historiens comparatifs du Christianisme et du Bouddhisme (2), M. A. J. Edmunds, encore qu'il soit resté en dessous

(1) Le seul point qui paraisse, à première vue, un peu concluant est l'épisode de la Tentation. En lui-même intéressant, il présente cet avantage que M. Windisch a réuni et traduit tous les documents tant pâlis que sanscrits (*Māra und Buddha*). Mais, comme il convient de l'étudier tant au point de vue scripturaire qu'au point de vue « bouddhique », je ne veux pas aller sur les brisées d'un de mes amis qui le traitera sous ces deux aspects. Voir Hopkins, « Christ in India » (*India old and new*, p. 145) : « Of the [so-called] cogent parallels, one only seems to me indicative of a possible loan, that of the temptation, but this is only possible, and perhaps not very probable ». — M. Windisch est encore moins favorable à l'emprunt.

(2) Parmi eux il faut assigner un rang spécial à M. l'abbé Edmund Hardy, qui fut un savant de premier ordre et un excellent esprit. Le septième chapitre de son livre *Der Buddhismus nach älteren Pāli-Werken* (Munster, 1890) est aussi bien pensé qu'il est bien composé. Cela vaudrait la peine de le traduire en français. — Windisch, *Māra und Buddha*, excellent, mais ne porte que sur l'épisode de la Tentation. —Hopkins, *Christ in India*, voir ci-dessus. — L'ouvrage de M. C.-F. Aiken, professeur d'apologétique à Washington, si étrange qu'en soit le titre : *The Dhamma of Gotama the Buddha and the Gospel of Jesus the Christ*, est estimable; on s'aperçoit peut-être que l'auteur n'est pas indianiste. M. l'abbé Thomas l'a traduit dans la collection « Science et religion ».

Il faut signaler, parmi les partisans de la théorie de l'emprunt, J. E. Carpenter, un savant de grand mérite, « The obligations of the New Testament to Buddhism » (*Nineteenth Century*, VIII, 971).

Voir aussi O. Pfleiderer, *Das Urchristenthum, Seine Schriften und Lehren, II.* Berlin, 1902, et à simple titre d'information, Rudolph Seydel, *Das Evangelium von Jesu in seinen Verhältnissen zu Buddha-sage und Buddha-lehre*, et d'autres ouvrages (Leipsick, 1882...) où on trouve un arsenal bien fourni de morceaux parallèles. Le petit livre de Van den Berg van Eysinga, *Indische invloeden op oude christelijke verhalen* (thèse de théologie de Leyde, 1901; il y a une traduction allemande que je n'ai pas vue) n'est pas sans valeur : ce n'est pas en vain que l'on a l'occasion de consulter M. Kern. D'après cet écrivain, l'apparition du Seigneur sur le lac de Tibériade, S. Pierre marchant sur l'eau, etc., indiquent une influence bouddhique : car, dans l'Ancien Testament, c'est toujours à pied sec qu'on traverse les eaux (Mer Rouge, Jourdain, etc.), tandis que dans un Jātaka le miracle consiste à marcher sur l'eau. Le héros du Jātaka en question, plongé dans la méditation du Bouddha, commence à traverser une rivière sans s'en apercevoir : c'est, en effet, un des privilèges ordinaires du pouvoir magique et de la contemplation, de rendre l'eau ferme sous le pied. Tout à coup, il se rend compte qu'il a quitté la rive, et aussitôt il s'enfonce : mais, concentrant derechef sa pensée, il reprend pied et gagne l'autre bord. Il semble que, dans cet exemple, nous rencontrions des coïncidences curieuses au point de vue pittoresque; mais je ne parviens pas à me convaincre que l'Évangéliste se soit inspiré du texte pâli!

Si je m'attache au livre de M. A. J. Edmunds, ce n'est pas qu'il soit particulièrement démonstratif; mais, d'une part, les arguments qu'il présente n'ont pas encore été discutés, et, de l'autre, il y a plaisir et profit à cheminer avec lui.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

de sa tâche et que je sois peu touché par sa dialectique, paraît avoir eu un sentiment assez net de la situation. Son travail diffère de celui de ses devanciers à un double point de vue. D'une part, il a pris soin de ne mettre en ligne, avec les Évangiles canoniques, que des documents bouddhiques d'époque assurément ancienne, et il examine tous les témoignages avec le grand souci d'impartialité que cette prudence seule indique déjà. Aussi bien s'attache-t-il à établir historiquement que la tradition bouddhique a pu rayonner en Occident. D'autre part, il a cherché dans les textes, et, s'il faut l'en croire, rencontré, des analogies d'un caractère particulier, des parallélismes qui dépasseraient la frontière des analogies qui ne prouvent rien. Ces parallélismes, dont le plus grand nombre se rencontrent dans S. Luc, formeraient « évidence d'accumulation ».

Le départ que fait M. Edmunds parmi nos matériaux, les raisons d'ordre religieux et les considérations historiques qui déterminent ou justifient ce départ, appellent d'abord quelques remarques. On examinera ensuite les plus notables parmi les rapprochements, verbaux ou doctrinaux, qu'il institue.

A. — REMARQUES GÉNÉRALES.

En ce qui regarde le Bouddhisme, notre auteur écarte de parti pris tous les documents appartenant au Bouddhisme de langue sanscrite, et ne retient que les livres sacrés de langue pâlie : on sait que ces livres sont, dans leur ensemble (1), antérieurs à l'ère chrétienne, tandis que la littérature dite « septentrionale » n'a été définitivement close que plusieurs siècles après J.-C. En ce qui regarde le Christianisme, il ne tient compte que de la littérature canonique ; les apocryphes sont de date plus tardive, et, d'ailleurs, n'ont aucune importance au point de vue religieux : or notre auteur est visiblement préoccupé de la question religieuse. Et s'il cherche à déterminer l'influence qu'auraient exercée sur la littérature chrétienne primitive les traditions et les livres bouddhiques, c'est peut-être afin de pouvoir répondre à cette autre question : Que vaut la Bible?

Ce point de vue, ai-je besoin de le dire, est dangereux. M. Edmunds se trouve, il est vrai, dans une disposition d'esprit particulière au point de vue de l'absence de préjugés. Il est merveilleusement impartial! Chrétien, mais, nous dit-il, indépendant de toute Église déterminée, il croit à la Résurrection ou du moins à la mission donnée aux disciples par le Christ après la Résurrection. Cependant, il ne

(1) Ce n'est certainement pas exact pour toutes les parties du dernier Nikâya.

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

fait aucune difficulté pour admettre que les récits de l'Annonciation, etc., dans S. Luc et S. Matthieu, constituent des données « épiques », distinctes des récits historiques qui forment la presque totalité des Évangiles. Comme son illustre confrère américain, M. Hopkins, il pense et avouerait volontiers, ce me semble, qu'il faut savoir distinguer ce qui est « essentiel » dans nos croyances, et ce qui est adventice; qu'il faut avoir l'esprit « large », c'est-à-dire admettre ce qui est démontré, mais non point l'esprit « lâche », c'est-à-dire faire à toutes les nouveautés bon accueil parce qu'elles sont nouvelles et hardies (1). Au surplus, notre auteur ne présente pas ses vues comme définitives et certaines : elles ont été contrôlées à plusieurs reprises; néanmoins, elles ne nous sont offertes qu'à titre d'hypothèses. On ne saurait trop louer, et cette prudence, et cette modération, et l'état d'esprit qui les inspire. Nous n'y sommes pas habitués. — Mais pourquoi faut-il cependant que M. Edmunds constate des infiltrations bouddhiques dans les parties de l'Évangile qui sont, d'après lui, sans grande portée au point de vue du Christianisme tel qu'il l'entend, et qu'il n'en trouve pas dans les autres (2)? La confiance est ébranlée quand on voit les constatations d'ordre scientifique cadrer si exactement avec des systèmes formés, évidemment, indépendamment d'elles.

En un mot, s'il est des écrivains qui puisent à pleines mains dans les eaux du Gange pour alimenter les sources de nos livres sacrés, M. Edmunds n'est pas de ceux-là. Ce n'est pas, chez lui, une question de principe que de dériver du Bouddhisme toutes les données de l'Évangile que la critique infaillible du siècle, interne ou externe, accuse comme pseudo-historiques.

C'est, de sa part, d'autant plus méritoire qu'il semble oublier parfois que « l'histoire ne se fait pas avec des suppositions ». Par le fait, avons-nous dit, les sources ne fournissent aucune donnée positive relative à l'influence du Bouddhisme en Occident à l'époque qui intéresse l'historien des Évangiles. M. Edmunds le sait et le reconnaît; mais, pour suppléer à l'insuffisance de sa documentation et pour

(1) J'ai rarement lu quelque chose de plus satisfaisant et de plus éloquent que le mémoire « Christ in India », réimprimé par M. W. Hopkins dans son *India old and new* (Yale Bicentennial Publications). Il est probable que, dans le détail, je ne le suivrais pas partout; mais sa distinction du « loose-minded » et du « liberal-minded » est fort jolie et j'apprécie aussi sa définition du libéralisme : « It is not what a man believes that makes him liberal, but the attitude he assumes toward that which he does not believe. You may believe in nothing and be most illiberal... »

(2) Avant d'indiquer la source bouddhique d'un passage de l'Évangile, M. Edmunds aime à établir que ce passage est, en lui-même, suspect.

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

justifier au mieux l'enquête qu'il poursuit sur les Canoniques, il ne lui répugne pas de faire flèche de tout bois. Nous voyons, avec quelque surprise, apporter comme indices de l'influence bouddhique des conjectures fragiles ou des faits qui n'entretiennent qu'un rapport lointain avec le problème en cause. Quelques exemples suffiront. Le grand roi Açoka, patron du Bouddhisme, petit-fils de ce Candragupta que les Grecs appelèrent Σανδρόκυπτος et qui eut pour hôte Mégasthène, se vante dans une inscription d'avoir répandu sa religion chez les cinq rois grecs, tous vivants et régnants vers cette année 258, et de leur avoir envoyé des remèdes, des plantes médicinales (1). M. Edmunds conclut : « Le roi qui patronna la version des Septante a reçu un message d'Açoka le grand empereur bouddhique : or message implique ambassade ; et le zèle qu'apportait Philadelphe à réunir et à traduire la littérature asiatique nous porte à croire qu'Açoka lui en a envoyé quelques spécimens » (p. 45). Malheureusement, poursuit M. Edmunds, nous ne savons pas avec certitude si, à cette époque, on avait déjà mis par écrit les « oracles sacrés de l'Inde », bouddhiques ou brahmaniques (2). Hélas ! oui, nous ignorons cela, et la tradition affirme même le contraire ; nous ignorons encore beaucoup d'autres choses, comme, par exemple, si Açoka a vraiment envoyé un ambassadeur à Ptolémée.

Ailleurs, M. Edmunds observe que le Bouddhisme pénétrait officiellement en Chine à l'époque où S. Paul arrivait à Rome : ce qui est fort exact, mais n'éclaire aucunement la question. Dans un autre ordre d'idées, étant données les dates, l'histoire de Barlaam et Josaphat, travestissement chrétien de la légende de Çākyamuni, ne peut raisonnablement être apportée comme indice des dettes contractées par les Évangiles à l'égard de la littérature bouddhique.

Il n'est pas douteux cependant que le Bouddhisme ait fait plus ou moins parler de lui en Occident (3). Nous possédons des documents

(1) Voir E. Senart, « Un roi de l'Inde », *Revue des Deux-Mondes*, 1er mars 1889, p. 97, Inscriptions de Piyadasi, II, 256. Sur les Grecs (Yavana, Yona), convertis au Bouddhisme par les missionnaires d'Açoka, sur les inscriptions de Nāsik, etc., voir S. Lévi, *Quid de Graecis veterum Indorum monumenta tradiderint*, p. 3, 17, 39 (Paris, Bouillon, 1890).

(2) Ces spécimens constituent une évidente impossibilité.

(3) Je n'examinerai pas la question des relations commerciales, diplomatiques, intellectuelles, folklorestiques ou doctrinales, de l'Occident avec l'Inde. C'est un très vaste sujet, très austère, et d'une grande importance pour l'histoire, non pas des Évangiles, mais des premiers siècles chrétiens, des écoles d'Alexandrie, du Manichéisme, etc. [Voir Weber, *Histoire de la Littérature indienne*; S. Lévi, *Revue de l'Histoire des Religions*, janvier 1891; *J. Asiatique*, novembre 1896, janvier 1897; Garbe, *Die Sāmkhya-philosophie*; Mommsen, *Provinces de l'Empire romain*, etc.] Disons seulement que ces relations, amorcées à l'époque d'Alexandre et de ses successeurs immédiats, interrompues (?) pendant plusieurs siècles, ont retrouvé, vers le début de notre ère, une intensité très remarquable. Sous ce

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

formels d'où l'on peut conclure avec sécurité à la vraisemblance de l'influence bouddhique et indienne en général; mais ces documents appartiennent à une époque postérieure. Et cela n'est pas pour étonner si l'on tient compte des conquêtes romaines vers l'Euphrate, de l'histoire du commerce dans l'Océan Indien et des événements politiques et religieux dont l'Inde avait été le théâtre. Le Bouddhisme, conquérant les populations du nord-ouest de l'Inde et de la Haute-Asie, de secte monastique qu'il avait été auparavant, était devenu une religion populaire. L'Inde, en effet, n'était pas bouddhique du temps d'Açoka ; on peut même dire qu'elle n'a jamais été bouddhique : elle tolérait, nourrissait, vénérait la communauté des moines de Çākyamuni, souvent confondus dans la même vénération avec une foule d'autres religieux. Il en fut autrement à Ceylan, plusieurs siècles avant notre ère (?), et, à une époque jusqu'ici mal déterminée, mais sans doute préchrétienne, dans le pays qui constitue le Penjab et ses marches de la montagne. Parmi les populations gréco-scythiques et turques, le Bouddhisme fit d'immenses progrès. Cependant, l'Occident entrait en communication maritime et normale avec le continent hindou et avec Ceylan, terre bouddhique de bonne heure. On ne serait donc pas surpris si, et par voie de terre et par voie de mer, la vieille Inde avait alimenté des théosophies et des sectes méditerranéennes : Clément d'Alexandrie et Dyon Chrysostome nomment le « dieu » des bouddhistes par son nom de Bouddha et semblent assez bien informés sur son compte. Et, en même temps, les livres apocryphes, Évangiles de l'Enfance et autres, écrits à cette époque où l'Orient prenait contact avec nous, — où la religion de Mithra commençait son invasion, — portent, si l'on en croit de bons juges, des traces de ces lointaines influences (1).

rapport Ptolémée, le Périple, Dion Chrysostome (*Ad Alexandrinos*, XXXII), sont des témoins irrécusables. Nous savons que les premières missions chrétiennes (S. Thomas) ont pénétré jusque dans le bassin de l'Indus. Déjà auparavant, quelle que soit la date de Kaniṣka, le Bouddhisme avait débordé vers l'Asie centrale, la Bactriane, où régnait une civilisation grecque à demi. — Le tort de M. Edmunds est de pousser la conjecture plus loin qu'il n'est prudent. J'en ai cité un exemple (Ptolémée Philadelphe et les livres envoyés par Açoka, thèse atténuée, p. 46); en voici un autre : « On peut considérer comme hautement probable que le mystérieux législateur des Esséniens fut Zoroastre et non pas Moïse, et que, par l'action réunie des Esséniens et des Pharisiens (= Parsis), le Judaïsme de l'époque du Christ était fortement imprégné de la pensée mazdéenne ». (Le rapprochement est plus indiqué en anglais : « Modern scholars are gradually accepting the view that Pharrisee = Parsee », p. 20). Notre auteur cependant trouve que l'étymologie de Beal (Essenes, *isino*) est séduisante.

(1) Je n'ai pas examiné la question. En ce qui regarde l'influence de la philosophie indienne sur le néoplatonisme, je crains que M. R. Garbe (*Die Sāmkhya-Philosophie*) ne soit trop affirmatif. — Le mémoire de M. J. Kennedy sur le système de Basilides (Journal Royal Asiatic Society, 1902, 377-415), très documenté, mérite une mention.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Pour ne mentionner qu'un fait bien connu, Manes a pour ancêtre ou prédécesseur un certain Βόδδα, et les professions de foi proposées aux Manichéens anathématisent ce Bodda, reflet du pauvre Çākyamuni, bien peu responsable, comme on sait, du Manichéisme (1). Ici, sur ce terrain où tout indique le rôle joué par la vieille pensée asiatique, la curiosité de M. Edmunds pourrait s'exercer avec plus d'utilité, j'entends au point de vue des relations entre l'Occident et l'Orient, gros problème encore si mal éclairci. Mais, et pour les raisons que j'ai dites, il s'arrête précisément au moment où la matière occidentale, comparée aux sources bouddhiques, présente un intérêt particulièrement vif (2). Il ne s'occupe des documents non canoniques qu'en passant, et pour conclure, trop audacieusement, que l'influence bouddhique a pu s'exercer sur les canoniques puisqu'elle est vraisemblable ou possible sur les apocryphes.

B. — QUELQUES PASSAGES PARALLÈLES.

Il convient cependant d'observer que le silence des sources historiques sur les relations intellectuelles entre l'Inde et l'Occident à l'époque qui nous intéresse, n'emporte pas, par lui-même, la solution négative du problème. Personne, que je sache, ne connaît les voies suivies par les fables dans leur voyage d'Occident en Orient, ou vice versa, ni n'est renseigné par aucun témoignage positif sur les relations qui ont permis leur migration bien avant Alexandre. On se tient néanmoins pour assuré de la commune origine d'une partie du folk-lore indo-grec. Voyons si les parallélismes contrôlés par M. Edmunds, indépendamment de tout document externe, établissent, sinon la certitude, du moins la probabilité de l'emprunt. N'ayant pas le loisir de les examiner tous aujourd'hui, nous nous arrêterons à ceux qu'il regarde comme particulièrement étroits. Nous passerons ensuite en revue quelques passages de Luc, suspects a priori, nous dit-on, et dont on nous présente les originaux bouddhiques. Ce n'est pas, je le sais, rendre pleine justice à notre auteur que de faire un choix parmi ses nombreuses remarques; mais ce choix n'est pas arbitraire, puisque, dans une certaine mesure, il nous y invite lui-même.

(1) Clément d'Alexandrie (*Str.* I, 15) nomme Bouddha (βούττα) qu'une partie des Hindous adorent comme un Dieu, ὃν δι' ὑπερβολὴν σεμνότητος ὡς θεὸν τετιμήκασι (mais il est sans doute imprudent de considérer Mégasthène comme la source de ce renseignement, Edmunds, p. 41).

(2) L'introduction de son livre s'étend toutefois sur ce domaine, et aussi l'appendice : on y trouve des observations remarquables; mais il ne l'exploite pas à fond. La comparaison des doctrines de Basilides (d'après Hippolyte, *Haer.*, VII,14) et du Brahmajāla (traduit par Rhys Davids, *Dialogues of the Buddha*) est curieuse, Edmunds, p. 38. Beaucoup d'autres points intéressants sont relevés pour la première fois.

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

1. Les traditions relatives à la naissance, à l'adoration des bergers, à la prédiction de Siméon présentent avec de très vieux récits bouddhiques une indéniable ressemblance (1). L'intérêt est vivement excité par la succession d'épisodes très caractérisés, formant une « suite de narration » parfaitement cohérente dans l'Évangile et dans le Sūtra. Faute de saisir la nature profondément hindoue du Sūtra, M. Aiken, mal renseigné sur la chronologie, a soupçonné qu'un des protagonistes du récit bouddhique pourrait bien être un décalque de Siméon (2); prévenu contre l'authenticité du récit chrétien, M. Edmunds s'est bien rendu compte que la ressemblance entre les deux nativités n'est pas assez étroite pour fournir un point d'appui résistant à la conjecture : mais il croit pouvoir signaler une « identité textuelle » qui décide du problème. — Voici les pièces du procès.

Dès que le Bouddha fut né, le sage Asita aperçut la troupe des dieux (3) pleins de joie et chantant de tout cœur. Il leur demande ce qui est arrivé (4). Les dieux répondent : « Le futur Bouddha, excellent joyau, sans pareil, est né dans le monde des hommes (5) pour le salut et le bonheur, dans le village des Çākyas, dans le pays de Lumbinī : c'est pour cela que nous sommes satisfaits et très joyeux. »

Le sage se rend aussitôt dans la ville des Çākyas [où il a été devancé par les astrologues]. Mis en présence de l'enfant, il dit d'abord avec foi : « Voici le sans-supérieur, le supérieur parmi les hommes » (6). Mais bientôt, pensant à sa propre destinée, il se prend à pleurer : « parce que cet enfant ne sera pas, comme vous le pensez, un roi souverain, mais un Bouddha : et que je serai mort avant qu'il commence à prêcher la loi de salut ».

Sans s'arrêter au caractère palestinien ou judaïsant de cette partie de S. Luc, au Magnificat, au cadre de la prédiction de Siméon, au

(1) Suttanipāta, Pāli Text Society, 1884, vers 679-698; *Sacred Books of the East*, X, 2e partie, p. xi.

(2) N'était la chronologie, l'hypothèse est moins absurde que l'hypothèse inverse, voir ci-dessous, p. 367, n. 1.

(3) J. Edmunds : *The heavenly hosts* rejoicing,... *angels* white-stoled. — Littéralement : les dieux aux brillants vêtements qui forment la troupe des trente-trois [dieux]. Quoi qu'en dise M. Edmunds, la traduction « anges » est inadmissible.

(4) D'après le vers 685 (Suttanipāta), il semble qu'Asita soit monté dans le ciel où chantent les dieux (devas).

(5) En quittant un « monde des dieux ». Tout futur Bouddha doit revêtir un corps humain pour devenir Bouddha.

(6) Fausboll traduit : ... he who... knew the signs and the hymns, with pleased thoughs raised his voice, saying : « Whithout superior is this, the most excellent of men ». — Les signes sont les marques du « grand homme » communes aux Bouddhas et aux Rois souverains. Les hymnes (*manta*) ont une signification moins précise, mais ne peuvent se rapporter aux paroles des devas. *Pasannacitta* ne signifie pas « with pleased thoughs », mais bien « avec foi ».

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

« Nunc dimittis... », — qui sont en vérité très peu bouddhiques (1), — notre auteur observe que la vision des bergers, l'hymne des anges, la présentation au Temple ne se rencontrent que chez Luc : et « on peut presque démontrer, et par le Nouveau Testament lui-même, qu'ils sont fiction pure ». S'ensuit-il que ce groupe de légendes se soit formé sous l'influence bouddhique? Non, assurément, car rien n'est plus commun dans l'Inde que les conversations entre dieux ou « *devas* » et hommes, — de même que les anges jouent quelque rôle dans l'Ancien Testament et dans le Nouveau; rien de moins inattendu que de voir les anges et les « devas » se réjouir de la naissance d'un Sauveur; rien de plus dissemblable que la joie de Siméon et la tristesse d'Asita; mais rien de plus naturel qu'une prédiction sur la destinée de l'Enfant (2) : Toutes ces rencontres n'ont qu'une importance médiocre étant en rapport trop intime avec la donnée d'un dieu incarné et n'étant corroborées par aucune coïncidence accidentelle. — Mais, pense M. Edmunds, les paroles des anges et celles des « devas » méritent qu'on les examine : le grec (Luc II, 14) et le pāli se superposent : on a, d'une part : ἐπὶ γῆς εἰρήνη ἐν ἀνθρώποις εὐδοκία,
et d'autre part :

manussa-loke	*hitasukhatāya* (3)	*jāto*
dans le monde des hommes	pour utilité et bonheur	né.

« Or si Luc, ou plutôt son intermédiaire araméen, s'est, en fait, servi du poème pāli, il est évident qu'en supprimant le mot *jāto* (= né), nous trouvons dans le grec un bon équivalent de l'original, mais jeté dans la forme parallélistique chère aux Hébreux : « paix sur la terre » et « faveur divine parmi les hommes » étant termes interchangeables,

manussa	*-loke*	*hita*	*-sukhatāya*	[*jāto*]
ἐν ἀνθρώποις	ἐπὶ γῆς	εἰρήνη	εὐδοκία	

deviendra : ἐπὶ γῆς εἰρήνη ἐν ἀνθρώποις εὐδοκία. »

On sait que les MSS. divergent; quelques-uns lisent εὐδοκίας, et la Vulgate les a suivis. Le texte bouddhique permettra-t-il de trancher ce problème de critique verbale? M. Edmunds se le demande : « Can the

(1) J'ai toujours regardé la comparaison de Siméon et d'Asita comme absolument dénuée d'intérêt au point de vue du problème de l'emprunt. Non seulement les coïncidences appartiennent à la catégorie de celles qui ne prouvent rien, mais encore ce détail que les bergers et Siméon se partagent les épisodes dont Asita est le héros marquerait chez l'Évangéliste un art remarquable dans l'adaptation.

(2) A vrai dire, il n'y a de prédiction que chez S. Luc (Un glaive de douleur...). Asita se borne à interpréter des signes certains.

(3) *Hitasukhatāya* est un datif.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Pâli Piṭakas aid us in fixing the text of the Gospels?» — Oui, probablement : il faut lire εὐδοκία et non εὐδοκίας.

Il me paraît que notre auteur montre vraiment trop de complaisance pour sa découverte : il sait cependant, aussi bien que nous, que le texte de S. Luc comporte une première partie, parallèle à la seconde, le Δόξα ἐν ὑψίστοις θεῷ, dont Luc, très ingénieusement ma foi, aurait fait précéder le décalque araméen d'un vieux Sūtra! Il n'ignore pas que le « monde des hommes » s'oppose au monde des dieux, au monde des damnés, au monde des « pretas » (1), et que les deux termes « *manussa* » et « *loka* », le premier déterminant le second, répugnent à toute construction « parallélistique ».

Le cas est un peu plus singulier pour les mots *hitasukhatāya* (« for blessing and happiness ») : « Ils constituent une expression conventionnelle et que l'on rencontre souvent : nous avons traduit « weal and welfare », en vue de l'effet poétique; mais ils correspondent, en somme, à l'expression anglaise : paix et prospérité. »

C'est assez bien dit; mais je crois que, malgré les défaillances du style bouddhique, il n'est pas malaisé de fixer le sens de *hita* et de *sukha :* une sensation peut être agréable (*sukha*) et nuisible (*a-hita*); un remède sera désagréable, mais utile (*hita*). Et en ceci le Bouddha est un merveilleux médecin : ses remèdes sont à la fois utiles et agréables. Par extension, de l'idée d'utile, c'est-à-dire « devant procurer une sensation agréable dans l'avenir », on passe à l'idée de bien « suivant la nature », si je puis ainsi parler, c'est-à-dire d'un acte qui sera récompensé dans une vie prochaine; et, enfin, à l'idée du vrai bien qui est le *nirvāna,* de même que l'absence de douleur et de plaisir est le vrai bonheur. Je suis donc, pour ma part, porté à traduire : « Il est né parmi les hommes pour sauver [toutes les créatures] et pour les rendre heureuses en attendant le salut ». — Et il devient encore moins vraisemblable que le vers pāli, amputé du mot *jāto,* « né pour... », ait servi de prototype au cantique des anges. Et si de bonnes raisons militent, ce dont je ne doute pas, en faveur d'εὐδοκίας, le génitif doit être soigneusement conservé. — Ainsi disparaît, ou du moins s'atténue jusqu'à perdre toute importance, le parallélisme de détail sur lequel comptait M. Edmunds pour établir la parenté des deux récits dans leur ensemble.

2. Voici deux exemples empruntés à la dogmatique et où le parallélisme verbal est très accusé.

A. La scolastique bouddhique a établi une savante distinction parmi

(1) Classe particulière de damnés; littéralement : les morts.

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Digitized by Google

Original from CORNELL UNIVERSITY

les fautes ou péchés, et elle a fixé la durée du châtiment qui attend le coupable dans les enfers. Certaines hérésies, et notamment la négation de la rétribution des œuvres, « coupent la racine des bonnes actions » ; d'où il suit que l'hérétique est damné pour le siècle (sanscrit *kalpa*, pâli *kappa*), c'est-à-dire pour toute la durée de cet univers (1); et l'on comprend mal comment il pourra, même dans un siècle à venir, parvenir au salut : mais ceci appartient au Bouddhisme scolastique. Les vieux textes, sans connaître les raffinements de la doctrine postérieure, parlent d'une « faute qui demeure pour un siècle » (*kappaṭṭhitika* (2) *kibbisa*) et caractérisent comme tel le crime de schisme. — L'expression « qui reste durant le siècle » désigne les damnés du plus terrible des enfers. Elle est, je crois, ancienne, et a présenté, comme celle que nous rencontrerons ci-dessous, certaines difficultés d'interprétation; les écoles sont en désaccord (3).

M. Edmunds compare le αἰώνιον ἁμάρτημα de Marc III, 29 : « l'expression est unique dans le Nouveau Testament et son étrangeté a amené les copistes à l'altérer ». — Le parallélisme, encore qu'il soit verbal, permet-il d'établir une conclusion solide? Et croirons-nous que, non pas une légende bouddhique, ce qui est possible à l'extrême rigueur, mais bien un détail isolé de la dogmatique, ait pénétré jusqu'à S. Marc? D'autant que, si l'idée d'une faute irréparable n'a rien de rare, il se fait que le texte pâli allégué écarte absolument l'idée d'un péché qui dure « in aeternum » (4), que l'idée d'un châtiment éternel est étrangère à la dogmatique pâlie ou sanscrite, que αἰώνιος ne signifie pas « qui dure une période cosmique », et que tout le contexte évangélique sur la rémission des péchés est absolument opposé aux doctrines du Bouddhisme pâli.

(1) Il y a diverses espèces de *kalpas*. Voir l'article « Ages of the World » dans le *Dict. des Religions* de Hastings (en préparation).

(2) Lecture défendue par M. Edmunds; ailleurs *kappaṭṭhika*, *ṭṭhiya*. — Cullavagga, VII, 3, 16; voir la traduction, *Sacred Books of the East*, t. XX, p. 254.

(3) Il faut entendre ici, au cours des révolutions isochrones et innombrables du monde, un cycle cosmique tout entier, comportant une période de « création », une période de « création continuée », une période de destruction et une période de chaos. Ci-dessous (p. 370), par *kappa* est désignée la période de « création continuée ». — L'orthodoxie pâlie affirme que le damné (*kappaṭṭha* = qui reste durant le siècle) est susceptible de bonnes pensées, et qu'il ne reste pas en enfer pendant tout le siècle (Kathāvatthu, XIII, 1, 2). — Lorsque notre univers est détruit avec le système d'enfers qui en dépend, les damnés passent dans les enfers d'un autre univers.

(4) Au crime de schisme, puni pendant un *kappa*, s'oppose en effet la restauration de l'unité de la Communauté, qui sera récompensée dans le ciel pendant un *kappa*. Si, d'après des vues scolastiques sur la destruction de la « racine du mérite », on peut, plus ou moins légitimement, conclure à une damnation perpétuelle (cette conclusion n'est pas formulée dans les sources), l'idée même d'un bonheur céleste « in aeternum » est la négation du Bouddhisme.

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

B. Le Bouddha avait enseigné à son disciple favori, Ananda, qu'il pouvait, — de même que tous les saints maîtres des facultés magiques, — « demeurer durant tout un siècle ou tout le reste du siècle ». Bien qu'averti par trois fois, Ananda oublia de lui en adresser la requête, et le Bouddha mourut au temps qu'il avait d'abord fixé. — Nous regardons comme plus naturelle, plus « obvie », cette interprétation : demeurer pour le siècle = demeurer jusqu'à la fin de la période actuelle de l'univers. Mais il faut observer qu'elle ne fut pas universellement admise : les théologiens de langue pâlie comprennent : demeurer jusqu'à la fin d'une vie pleine (1).

On a, parallèlement au texte pâli : *tathāgato kappaṃ tiṭṭheyya* (c'est-à-dire βούττα αἰῶνα μένοι (2), le discours que S. Jean met dans la bouche du peuple : Ὁ Χριστὸς μενει εἰς τὸν αἰῶνα (3).

« Le fait que Jean attribue cette pensée à la multitude indique que c'était une croyance commune au temps du Christ; mais ce n'est pas une doctrine du Nouveau Testament. Les commentateurs n'ont pas pu retrouver « dans la Loi » cette parole qui en est soi-disant extraite, — encore qu'on propose la version araméenne d'Isaïe IX (4). Quoi qu'il en soit, le parallélisme est verbal ». Il ne paraît cependant pas peser d'un grand poids.

Le Bouddhisme dit « du Nord », que M. Edmunds tient pour héré-

(1) Il paraît difficile que *kalpa* signifie la pleine durée d'une vie humaine; mais nous ne savons pas qu'un Bouddha soit demeuré pendant toute une période de l'univers. Cependant on peut voir, dans cette croyance à une survivance indéfinie du Bouddha, un des antécédents de la doctrine qui transforme les Bouddhas en divinités quasi éternelles et dont l'apparent *nirvāna* n'est qu'un artifice ayant pour but la conversion des hommes. — Quoi qu'il en soit, on remarquera que cette faculté de prolonger l'existence *terrestre* appartient à tous les « magiciens » d'un certain ordre, bouddhistes ou non.

Je suis loin de partager les vues de M. Edmunds d'après lequel « la primitive orthodoxie bouddhique a livré le même combat que la primitive orthodoxie chrétienne en soutenant que le Seigneur était un homme réel fait de sang et de chair... » (p. 160). Le Bouddha, d'après nos textes, a déclaré dans les termes les plus explicites qu'il n'était pas un homme, mais un Bouddha. Les orthodoxes ont soutenu que le Bodhisattva ou futur Bouddha (le Bouddha avant son illumination) avait vécu parmi les hommes et était un homme; mais ils n'ont jamais dit que le Bouddha fût un homme. C'est en cela notamment qu'il diffère des arhats, comme lui mûrs pour le nirvāna. (Voir ci-dessous, p. 371, au bas).

(2) Βούττα, d'après la leçon de Clément d'Alexandrie. — *Tathāgata* est un synonyme de Bouddha, plus solennel. — μένοι, optatif comme *tiṭṭheyya*.

(3) XII, 34. Μένει ou μενεῖ, « demeure » ou « demeurera », qui n'est pas loin de l'optatif pâli. Les plus anciens Mss. ne sont pas accentués (J. A. E.). — La racine *sthā* = ἵστημι: mais *sthiti* = durée.

(4) Le problème scripturaire échappe à ma compétence.

(5) Il est difficile de dater les textes (Lotus de la Bonne Loi, etc.) d'après lesquels les Bouddhas, encore que d'origine humaine, règnent pendant des siècles nombreux dans des mondes fantasmagoriques. Personnellement, j'admettrai qu'ils sont peut-être antérieurs à notre ère.

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

tique, prolonge indéfiniment la vie de ses Bouddhas (5); mais l'ancien Bouddhisme expose dogmatiquement quelle est la tâche de tout Bouddha : prêcher la loi, réunir des disciples; après quoi, cette charitable mission étant accomplie, il n'a plus qu'à entrer dans le nirvāna. Non seulement Çākyamuni n'a pas duré tout le siècle, mais il ne le pouvait pas : la vieille tradition enseigne que la période actuelle comptera cinq Bouddhas, et Çākyamuni est le quatrième. Or deux Bouddhas ne peuvent être contemporains. Bien plus, la Bonne Loi elle-même, la religion de Bouddha, doit s'éteindre après quelque 500 ans.

En résumé, nous avons ici affaire à une croyance hindoue, n'ayant rien de spécifiquement bouddhique, formellement écartée par les orthodoxes, en contradiction avec la dogmatique ancienne, n'occupant dans les livres qu'une place très accessoire, relative non pas au seul Bouddha mais à tous les êtres qui possèdent les vertus magiques.

La coïncidence relevée par M. Edmunds dissimule, d'ailleurs, une contrariété très nette. La question est de savoir si le Bouddha peut, comme Brahma et certains grands dieux, comme le soleil et la lune, durer jusqu'à l'imminente période de chaos, laquelle sera suivie d'un renouvellement intégral des choses et d'une nouvelle distribution des rôles humains et divins. Le mot *kappa* fait corps avec toute une cosmologie. Faut-il insister sur la portée, assurément différente, de l'expression évangélique?

Par contre, la phrase de S. Jean x, 18 : « nemo tollit eam a me... et potestatem habeo ponendi eam », pourrait passer pour la contre-partie d'un dogme bouddhique; les sources scolastiques nous enseignent, en effet, que les saints peuvent, à leur gré, retenir ou disperser les « éléments de la vie ». Mais il faudrait écarter tout le contexte : « pono animam meam ut iterum sumam eam... » On ne niera pas que de tels rapprochements soient curieux; mais ils sont, ici, sans emploi.

3. Il en est de même pour une autre coïncidence verbale, dont l'intérêt consiste en ceci qu'elle nous montre, enveloppés dans des termes étroitement apparentés, du moins dans la version anglaise, des pensées singulièrement éloignées l'une de l'autre.

« Né dans le monde, grandi dans le monde, ayant dépassé le monde, je ne suis pas souillé par le monde : de même qu'un lotus né dans l'eau, grandi dans l'eau, étant venu au-dessus de l'eau, n'est pas souillé par l'eau ». Ainsi répond le Bouddha quand on lui demande ce qu'il est, dieu, génie ou homme? Il n'est rien de tout cela, étant un Bouddha.

En prenant possession de la vérité, s'étant élevé de méditations en

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

méditations, le futur Bouddha a dépouillé la nature humaine; il a « dépassé le monde »; un changement métaphysique s'est accompli en lui : il est ce que les Brahmanes appellent un « délivré vivant », étant virtuellement en possession de la délivrance ou *nirvāna,* au-dessus de toutes les passions, impressions ou pensées des trois mondes superposés de l'amour, de la matière et de la non-matière; et, en même temps, il est le grand magicien, prenant le soleil et la lune en main s'il lui plait.

Mais M. Edmunds comprend : « ayant vaincu le monde », au lieu de : « ayant dépassé le monde » (1); au texte pāli il compare son « décalque palestinien », S. Jean XVI, 33 : ἐγὼ νενίκηκα τὸν κόσμον, et il insiste sur le caractère « verbal » du parallélisme : *lokam abhibhuyya viharāmi*. Quand bien même j'admettrais qu'il ait raison sur ce point, je dirais que l'analogie ne dépasse pas les mots. Voir le contexte : « et non sum solus, quia Pater mecum est... In mundo pressuram habebitis; sed confidite, ego vici mundum » (2).

4. Conception virginale.

M. Edmunds ne pouvait manquer de comparer S. Luc I, 35 et les spéculations bouddhiques relatives à la conception merveilleuse de Bouddha et à la virginité de la reine Māyā, sa mère. Il l'a fait avec certaine mesure, et, si j'écarte sa manière de voir, je tiens à rendre hommage à la modération de ses vues. Nous les examinerons tout à l'heure, car le problème exige l'étude préalable des sources bouddhiques dites du Nord dont M. Edmunds ne tient pas compte.

S. Jérôme, comme on sait, constate que les bouddhistes considéraient la naissance du Bouddha comme virginale : chose curieuse, jusqu'à la publication récente du Mahāvastu par M. Senart, on n'avait rencontré la croyance à la virginité de Māyā que chez les

(1) On traduit très bien en anglais νενίκηκα et *abhibhuyya viharāmi* par *I have overcome*. La racine *abhibhū* signifie « dépasser » et « triompher de »; mais la comparaison du lotus tranche la question.

(2) Il est vrai que Çākyamuni a vaincu Māra, dieu de l'amour et de la mort, et qu'il a ouvert les portes du *nirvāna* ou de l' « immortalité ». Et l'on trouve ici un point de contact avec la victoire que le Christ a remportée sur le monde, sur le péché, sur la mort. Mais les deux concepts sont loin de se superposer : découvrant moi-même ce « parallèle », je ne me crois pas tenu d'établir qu'il ne dépasse pas le domaine des ressemblances futiles au point de vue de l'hypothèse de l'emprunt.

De même, et la rencontre doit être notée, le Buddha fait remarquer au moine Pūrna que les hommes de l'Aparānta, où il veut fixer son séjour, sont mauvais; il lui annonce les mauvais traitements qui l'attendent. Et par le fait, dès que Pūrna arrive chez ces méchantes gens : « C'est un objet de mauvais augure que ce moine rasé! » s'écrie un chasseur qui aussitôt bande son arc pour le frapper, etc. — Comparez la « pressura in mundo » (Voir Burnouf, Introduction, p. 252-4).

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Mongols bouddhistes, à une époque très tardive (1). Et M. Edmunds partage l'opinion générale et nie l'antiquité de ce dogme.

Par contre, dès le principe, à notre avis du moins, la conception du Bouddha fut regardée comme merveilleuse. — En relation étroite avec le dogme de la transmigration, les bouddhistes, ou du moins un grand nombre de sectes bouddhiques, croient que, dans toute conception, l'être destiné à renaître joue un rôle plus ou moins actif : « Pour qu'il y ait fécondation, il faut trois conditions : union des parents, fécondité de la femme et présence d'un *gandharva* », c'est-à-dire d'un être échappé d'une existence antérieure et qui cherche à se réincarner (2). Mais, tandis que la réincarnation des êtres ordinaires est mécaniquement réglée par les actes anciens, par « le vent des actes anciens » qui les pousse vers la matrice convenable, divine, humaine, animale, il est des êtres supérieurs qui réfléchissent sur leur réincarnation, se décident à loisir et s'incarnent à l'heure qui leur plaît. Les « Rois universels » et les futurs Bouddhas possèdent ce privilège. C'est de son plein gré, en pleine conscience, que le futur Bouddha descend dans le sein de sa mère sous la forme d'un éléphant blanc à six défenses. Non seulement sa descente n'est pas subordonnée à l'union des sexes comme est celle des autres êtres qui cherchent à s'incarner; mais encore il prend cette forme extraordinaire d'éléphant (3), alors que les *gandharvas* ont généralement

(1) La référence classique est Csoma, *Asiatic Researches*, XX, 299 = Köppen, *Die Religion des Buddha*, I, 77. C'est un peu maigre.

(2) On voit, du premier coup, que cette spéculation est inséparable du dogme de la métempsycose ou réincarnation. Elle n'est pas étrangère aux Brahmanes : d'après ceux-ci, le « corps subtil » qui a quitté le corps grossier, après des voyages divers vers la lune ou le soleil, descend par la pluie dans les plantes et de là passe avec les aliments dans l'organisme du générateur. Chez les bouddhistes, le *gandharva* erre pendant un certain nombre de jours avant de se réincarner, et il s'unit au sperme sans passer par les plantes et les aliments. — Il y a de nombreuses catégories d'êtres qui s'incarnent directement, soit dans des matrices féminines, soit dans les matrices les plus bizarres. — Certains sauvages de l'Australie possèdent des théories analogues à celle du *gandharva*. Chez eux, naturellement (!), le *gandharva* est un esprit totémique (Spencer et Gillen, *Northern Tribes of Central Australia*; Lang, *Magic and Religion*).

(3) M. Edmunds remarque : « La comparaison de Bouddha avec un éléphant fait sourire; mais l'éléphant est tout aussi aimable (gentle) que l'agneau et beaucoup plus majestueux, et cependant nous ne sommes pas choqués par l'Agneau de l'Apocalypse... » Il poursuit en énumérant de nombreux passages des Évangiles dont le côté grotesque nous échappe, « to us who are powerfully psychologized by the Christian ideals ». Parmi ces passages, l'épisode des porcs de Gadarene excite l'indignation des bons bouddhistes de la Mahābodhi Society : « in destroying the Gadarene swines, two thousand in number, he brought loss on the poor villagers and incurred their odium as an exorcist. Instead of sending the devil to cause the destruction of 2000 lifes, Jesus could very well have converted the devil to lead a better life... » (The Mahābodhi and the United Buddhist World, Buddha year 2449 = January 1906).

Digitized by Google

Original from
CORNELL UNIVERSITY

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

dans l'état préembryonnaire l'aspect qu'ils revêtiront durant leur vie future.

Naissance merveilleuse, mais non pas virginale : ce détail ne présente, pour nos auteurs, aucun intérêt. On pense à des points plus importants : dans le Lalitavistara (texte « moderne »), on se demandera comment le futur Bouddha a pu, sans se souiller, demeurer dans le sein maternel, — car l'idée de la « tache de la matrice » (*garbhamala*) est toute physiologique. La réponse est que l'être divin est enveloppé dans des pavillons de pierres précieuses et de parfums.

Par le fait, dans presque tous les textes bouddhiques et dans tous les textes pâlis, la mère du Bouddha n'est pas vierge; et peut-être pourrait-on soutenir que S. Jérôme, qui parle de sa virginité, a attribué aux bouddhistes une doctrine qu'ils n'avaient pas encore à son époque. En tout cas, une analyse attentive porte à penser qu'ils n'y sont arrivés qu'après coup et par des voies très détournées. Les Hindous en effet, qui ont compté par milliers les ascètes et les moines, n'ont pas grande estime de la femme au point de vue métaphysique, et ne se sont jamais représenté la perfection féminine sous la forme d'une vierge (1). Même dans le Bouddhisme, les religieuses ont souvent été très mal vues : par le fait même qu'elles sont femmes, d'après la meilleure orthodoxie, elles ne peuvent pas parvenir au salut; les mérites qu'elles acquièrent leur vaudront, espérons-le, de renaître dans un corps masculin, unique espoir et indispensable condition de progrès religieux (2).

Il est vrai que nous rencontrons des spéculations qui avoisinent le dogme de la vierge-mère, ou qui semblent y conduire. Mais les contradictions abondent. D'après un texte pāli : « Quand le futur Bouddha est entré dans le sein de sa mère, celle-ci n'a pas de pensée d'amour pour aucun homme et elle est inviolable, même en pensée, pour tout homme » (3). Nous le croirons volontiers, mais un texte bien plus tardif, le Mahāvastu, nous apprend que si le futur Bouddha l'a choisie,

(1) Les mères des Raghu, Rāma, Krsna, etc., avatars de Visnu, ne sont pas vierges.

(2) Les futurs Bouddhas font volontiers le vœu de supprimer la « condition de femme »; eux-mêmes évitent avec soin de renaître dans cette condition. Mais je n'ignore pas qu'il y a, parmi les religieuses bouddhistes, des saintes [arhatī]; et que quelques-unes ont quitté le monde avant le mariage : la belle « Incomparable » (Anopamā), par exemple, indignée que son père veuille la donner au plus offrant (Voir Caroline Foley, *Women leaders of the Buddhist Reformation*, Actes du Congrès de Londres). Le recueil des « Stances des religieuses » (Therīgāthās) est un des livres les plus curieux du canon bouddhique, mais je crois bien que la préoccupation de la virginité en est absente.

(3) Majjhima, III, 121, 1. — M. Edmunds traduit : « when the future Buddha is descending into his mother's womb »; mais le texte porte : « yadā Bodhisattvo mātu kucchim okkanto hoti ».

Digitized by Google

Original from
CORNELL UNIVERSITY

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

c'est qu'elle doit mourir dans dix mois et sept jours : « or la mère d'un futur Bouddha doit nécessairement mourir sept jours après la naissance de son fils ; il ne faut pas qu'après l'avoir enfanté, elle aille contre ses enseignements en s'abandonnant aux plaisirs des sens » (1). Tant sa vertu est fragile ! Nous lisons encore, dans le Lalitavistara, que Māyā, immédiatement avant la « descente du futur Bouddha » dans son sein, prononce des vœux, renonce à l'amour même légitime (2). Par contre, M. Foucaux a relevé un passage de l'Abhiniṣkramaṇasūtra tibétain (3), d'après lequel il semble que le Bodhisattva, ou futur Bouddha, comme le plus vulgaire des *gandharvas*, attende le moment des amours de Māyā et de Çuddhodana pour procéder à l'examen du pays, de la famille, de la mère qu'il doit choisir, et, par conséquent, pour se réincarner. Tout ceci indique nettement que Māyā n'est pas vierge. Le Lalitavistara nous apprend seulement « qu'elle est dans la première jeunesse, qu'elle est douée de beauté et de jeunesse, qu'*elle n'a pas enfanté,* qu'elle n'a ni fils ni fille, qu'elle est belle, point bavarde, dévouée à son mari, qu'elle ne pense pas et ne fait pas attention aux autres hommes ».

Cependant le Mahāvastu n'en est pas moins formel en faveur de la virginité : « Dans celle de leurs existences où elles doivent enfanter un futur Bouddha parvenu à son dernier stage, les mères des futurs Bouddhas vivent dans une chasteté absolue : pas même en pensée, elles n'ont aucun rapport charnel avec leur époux. Les femmes des futurs Bouddhas, elles aussi, sont vierges, car durant leurs deux dernières existences [avant l'acquisition de la qualité de Bouddha] les futurs Bouddhas ne se livrent plus aux plaisirs des sens (4) ».

(1) Mahāvastu, I, p. XLI. (Il s'agit de la mère d'un autre Bouddha que le nôtre, mais la règle s'applique à tous les Bouddhas). — Il n'est pas douteux que nous ayons affaire ici à une ancienne conception mythologique. La naissance du soleil est fatale à l'aurore, sa mère, qui est fécondée par le soleil comme Māyā l'est par le Bouddha, comme Aditi l'est par Viṣṇu. Voir Senart, *Légende du Buddha,* 2e éd., p. 280.

(2) Lalita 86, 10 et 18 ; comparer Mahāvastu, I, p. 202.

(3) Rgya-cher-rol-pa, II, p. XXI. — Les références sont Dul-va, III, 449b et Mnon-par-ḥbyun-baḥi mdo, 189b1.

(4) Barth, *J. des Savants,* août 1899, d'après Mahāvastu, I, 147, 199. — La légende bouddhique est extrêmement complexe. Le futur Bouddha est un héros ascétique, mais aussi un héros mythologique ou solaire : la vie dans le harem constitue un épisode nécessaire dans la carrière du Bodhisattva, comme les amours des bergères dans celle de Kṛṣna. Et ce côté érotique de la légende prend un développement extraordinaire dans la littérature tantrique : Si Çākyamuni est devenu Bouddha, c'est parce qu'il a pratiqué l'amour dans le harem en suivant les rites des Tantras. — D'autre part, le concept mythologique comme le concept doctrinal du Bouddha exclut toute intervention humaine dans sa naissance et, dans ce sens, « le dogme de la virginité est contenu en germe dans toutes les versions de la légende » (Senart, *Légende du Buddha*, p. 280, note).

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

Nous sommes donc en présence du conflit de la tradition, dont la croyance à la conception virginale était absente, et de la spéculation : après avoir affirmé la virginité du futur Bouddha, et, du même coup, celle de son épouse, on étendit cette prérogative à sa mère; mais, prenons-y garde, la spéculation qui forgeait ces dogmes les détruisait du même coup : Māyā est vierge, mais elle n'est plus la mère du Bouddha. Ceci demande quelques explications.

Le Mahāvastu, ici notre source unique, appartient à l'école des « partisans du [Bouddha] supérieur au monde » (*Lokottaravādin*). Dès longtemps la piété a dû se scandaliser des faiblesses et des hésitations du futur Bouddha, qui ne renonce à la vie de famille qu'après avoir été incité à la vie religieuse par la vue du vieillard, du mort et du moine, qui se fait l'élève de diverses écoles ascétiques, qui se livre à de cruelles austérités pour les déclarer enfin inutiles, qui ne prêche la loi qu'à l'intervention de Brahmā. Une réponse s'imposait, qui, sans doute aucun, a été formulée de très bonne heure : le futur Bouddha ne montre cette inexpérience, ce découragement, que par complaisance pour les hommes, pour se conformer à l'usage du monde. Cette manière de voir, qu'on rencontre déjà dans les livres pâlis (*lokānuvattanā*), qui est plus nette dans le Lalita, passe au premier rang dans le Mahāvastu : si le futur Bouddha a un père, une mère, un fils, ce n'est qu'en apparence. Un pas de plus, et on arrive à formuler explicitement le dogme, que le Bouddha n'a pas quitté le ciel des Dieux Bienheureux, qu'il a envoyé ici-bas un simulacre. Or ce dogme fut condamné dans le concile de 241 avant notre ère, si l'on en croit une tradition que M. Edmunds patronise (1).

De la sorte, le Bouddhisme n'est arrivé au dogme de la virginité de Māyā qu'en adoptant des vues mystiques, assurément en germe dans les documents anciens, mais qui dépouillent de toute humanité, non seulement le Bouddha, mais encore le futur Bouddha. Reflet de la virginité attribuée au Bouddha lui-même en dépit de la tradition, la virginité de la mère n'a été, du moins dans l'Inde, qu'une rencontre de la spéculation théologique (2).

Pour résoudre le problème relatif à S. Luc I, 35, Edmunds sou-

(1) Les « canons » de ce pseudo-concile constituent le Kathāvatthu. Voici les thèses inorthodoxes d'après la traduction de M. Rhys Davids : « Buddha remained in the Tusita heaven and sent only a phantom of himself; his excretions were of exceeding sweet savour ». Ce dernier dogme a survécu et est appliqué aux Lamas, Bouddhas incarnés. Voir J. Beauvois, *Bull. de Géographie hist. et descriptive*, 1904, 1.

(2) Pour traiter le problème avec quelque rigueur, il faudrait s'occuper de Māyā : son nom est inquiétant, car, à coup sûr, dit M. Kern, aucune femme ne s'est jamais appelée Māyā.

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

tient d'abord, — je n'examinerai pas avec quelle insécurité, — que la croyance à la virginité de la Vierge n'est pas primitive dans le Christianisme et qu'elle doit être comptée parmi les facteurs de l' « épopée » christologique. Il constate ensuite que les livres pālis ne parlent pas de la virginité de Māyā, mère du Bouddha ; mais il croit pouvoir attacher quelque importance à la théorie physiologique et mythologique de la conception en général, en cours chez les bouddhistes, et que nous avons exposée ci-dessus (*gandharva*) : bien qu'il montre quelque hésitation (p. 21), il conclut (p. 53) que cette théorie « is possibly at the root of Luke's story about the Holy Ghost overshadowing Mary ». Nous n'en croirons rien. On peut encore admettre, nous dit-il, que la pratique orientale de la continence durant la grossesse est peut-être à l'origine de toute la spéculation sur la vierge-mère : et, à coup sûr, il y a quelque rapport entre l'exaltation de la virginité et la pratique en question, mais le rapport n'est pas très étroit! Finalement, notre auteur est disposé à chercher plutôt du côté de la Perse et de l'Avesta où on rencontre, paraît-il, des vierges-mères (1).

5. Récapitulons : la vision des bergers, l'hymne des anges, la prédiction de Siméon, la virginité de Marie, quatre points propres à S. Luc (fors le dernier), et pour lesquels la tradition bouddhique présenterait des données apparentées rendues parfois plus concluantes par des analogies verbales.

Ajoutez 5° la mission des soixante-douze (Luc x, 1) et la mission donnée par le Bouddha à ses moines au moment où « il y a eu soixante et un saints dans ce monde » (2).

6° Le larron repentant (Luc xxiii, 39-43, « contredit par Marc » ?), qu'on peut rapprocher de la conversion d'Angulimālin. — Tout diffère cependant et le seul point de contact est cette déclaration du Bouddha au voleur converti, devenu saint depuis longtemps, victime d'accidents successifs, dont la tête est blessée tantôt par un bâton, tantôt par une pierre, etc. : « Tu souffres pour d'anciens péchés qui t'ont déjà fait passer en enfer des milliers et des milliers d'années ». Comparer ce que dit le bon larron (3).

(1) Du moins les mères des Sauveurs à venir seront-elles fécondées par la semence miraculeusement conservée de Zoroastre. Pour Zoroastre : « A ray of divine Glory (Hvareno) enters the mother of Zoroaster, just as the Holy Ghost overshadows Mary ». Ce n'est pas tout à fait la même chose. — La « gloire », comme on sait, s'unit à la mère de Zoroastre avant même que celle-ci soit née. Voir Jackson, *Zoroaster* (p. 24).

(2) Peu concluant! — Il conviendrait d'étudier la constitution de la Communauté bouddhique, la nature du saint bouddhique. Il y a des analogies intéressantes, que souligne utilement notre auteur.

(3) Faut-il remarquer que les situations et les doctrines n'ont rien de commun?

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

7° L'Ascension, pour laquelle, d'après notre auteur, il ne se rencontre aucun original bouddhique (1).

« Tout ceci, dit M. Edmunds, forme une chaîne « d'évidence accumulée » à laquelle il est difficile de résister », et, dirai-je prouve? — ce serait forcer la pensée de notre auteur, — tend tout au moins à prouver que Luc a subi des influences bouddhiques : « Ce n'est pas une simple coïncidence si l'Évangéliste des Gentils, qui est le seul à nous raconter la plupart de ces histoires, met le doigt sur quelques-uns des épisodes les plus marquants de l'Évangile bouddhique : car tels sont nos épisodes 1-6 ».

Quelles que soient, en faveur de l'érudition orientaliste particulière à S. Luc, les conjectures de M. Edmunds, nous ne saurions oublier que, d'après lui-même, les autres écrits canoniques présentent avec les Sūtras bouddhiques des analogies au moins aussi frappantes : l'αἰώνιον ἁμάρτημα est bien de S. Marc, et le ὁ Χριστὸς μένει εἰς τὸν αἰῶνα de S. Jean. — Et de la longue liste de parallélismes qu'étudie notre auteur et parmi lesquels nous fîmes un choix dicté par lui-même, il résulte que, si S. Luc a pratiqué plus largement, en certaines places, l'adaptation des textes bouddhiques, toute la littérature canonique n'en est pas moins contaminée du Bouddhisme des Suttas pâlis.

Je n'apprécie pas beaucoup le raisonnement *ad hominem;* mais, on ne peut s'empêcher de le dire, M. Edmunds prouve plus qu'il ne veut; et il s'ensuit qu'il prouve trop.

Aussi bien lui avons-nous accordé le bénéfice du doute : est-il vraisemblable que, non seulement le Bouddhisme, mais encore la lettre des Écritures, aient été connus en Palestine? Il faut, pour tirer parti de l'αἰώνιον ἁμάρτημα et du *kappaṭṭhitika kibbisa,* etc., admettre que l'Évangéliste a connu le Sūtra bouddhique comme Schopenhauer

(1) Je ne comprends pas la timidité de M. Edmunds. Il me semble que les Arhats (ou saints), très souvent, pour entrer dans le nirvāṇa, s'élèvent vers le ciel et disparaissent dans la gloire qui dévore leur enveloppe mortelle. Et s'il ne se trouve pas là, à point nommé, quelques « devas » pour expliquer ce phénomène, c'est qu'il est vraiment trop ordinaire, et que le feu mystique prononce des stances appropriées. Voilà pour l'Ascension un très bon prototype. — En ce qui regarde la descente aux enfers, on a Maudgalyāyana, le disciple thaumaturge, dont c'est la spécialité de visiter les damnés. Et, exemple plus suggestif, la descente d'Avalokita dans les enfers, qu'il apaise et rafraîchit; le canon pâli, de même que le Lalita, ignore Avalokita; mais celui-ci était un grand dieu à l'époque où fut rédigée la Sukhāvatī, traduite en chinois dès 147-186 A. D. Et il est plus déraisonnable de placer tout le canon pâli avant notre ère, que de croire à la haute antiquité d'une bonne partie de la littérature sanscrite bouddhique. — J'ajouterai, pour mémoire, la visite que le Bouddha rendit à sa mère dans le ciel où celle-ci s'était réincarnée, épisode dont M. Foucher vient de reconnaître si ingénieusement la représentation iconographique. — On pourrait, avec quelque loisir, énumérer d'autres analogies, mais je ne tiens pas précisément à indiquer de nouvelles pistes!

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

a connu les Upanisads. A priori, cela présente quelque difficulté. Je sais bien que le Dr Stein a récemment découvert des versions tibétaines de livres bouddhiques antérieures de plusieurs siècles à l'époque où les missionnaires bouddhiques du Tibet étaient censés avoir créé l'alphabet tibétain; et je veux croire qu'on trouvera toute espèce de renseignements intéressants et neufs sur l'Asie antérieure à l'époque qui nous intéresse ici. Mais je doute fort qu'on retrouve une recension palestinienne ou araméenne du Suttanipāta!

Deux mots pour conclure.

Le tort de M. Edmunds, comme de la plupart de ses devanciers, est, à notre avis, d'être à l'excès préoccupé par le côté religieux du problème. Je le regrette pour lui et pour ses confrères en indianisme, car cette préoccupation l'a conduit à restreindre son enquête aux écrits canoniques, et, par le fait même, son enquête devenait oiseuse. J'ai signalé les faiblesses de sa méthode : si graves soient-elles, l'indigence où se trouvent les comparateurs professionnels des Évangiles et des Sūtras suffit à les expliquer.

M. Edmunds a abandonné la proie pour l'ombre; à la poursuite d'une chimère, il est, ou peu s'en faut, passé à côté d'une question intéressante, — parce que la recherche promet de ne pas demeurer complètement stérile, — à savoir la question des influences exercées par l'Orient hindou au cours des premiers siècles chrétiens.

Il a aussi négligé, ou du moins traité fort imparfaitement, un autre problème, celui de la comparaison du Bouddhisme et du Christianisme, et cela, à cause de ses préjugés en faveur des Écritures pâlies et de son inutile souci d'employer exclusivement des documents indiens antérieurs à notre ère. J'espère qu'il se montrera, dans de prochaines publications, plus bienveillant pour les sources du Bouddhisme sanscrit. Si basses que soient les dates auxquelles furent définitivement closes les « corbeilles », c'est-à-dire les canons, de quelques-unes des écoles septentrionales, — si tant est qu'elles le furent jamais! — elles contiennent, non seulement des documents, mais encore des livres fort anciens et, il n'est pas impossible, antérieurs à notre ère. Et d'ailleurs, encore une fois, si on se préoccupe de la valeur historique de la littérature chrétienne, les historiens de l'Asie antérieure et de la Méditerranée orientale sont en cause; mais si on veut, pour la comparer au Christianisme, apprécier cette grande religion qu'est le Bouddhisme, il est impardonnable de négliger nos documents sanscrits, considérés à tort ou à raison comme tardifs. Le vieux Bouddhisme, au point de vue dogmatique, s'écarte du Christia-

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

nisme autant qu'il est possible. Le Bouddhisme du Grand Véhicule, au contraire, a développé la croyance en des dieux sauveurs, avec toutes ses conséquences théologiques; il s'est formé de la sainteté une conception nouvelle; il a créé une vie spirituelle et mystique à quelques égards analogue à celle qui trouve sa source dans l'Évangile. Quand un poète du VI-VII[e] siècle, Çāntideva, déclare que le saint doit traiter son « moi » comme les gens du monde traitent le prochain, et que l'on perd son âme quand on veut la sauver, et le reste, ceci est d'un intérêt singulièrement plus vif que la comparaison du jeûne dans le désert et du déjeuner du futur Bouddha sur une couche d'herbes sacrées, ou que la comparaison du récit de S. Luc avec la conception du futur Bouddha entrant dans le sein maternel sous la forme d'un éléphant blanc à six défenses. Car la question de l'influence chrétienne dans l'Inde est difficile à écarter a priori, et, si on l'écarte, il faudra admettre chez les Hindous l'éclosion spontanée de quelque chose qu'on ne trouve nulle part ailleurs, excepté chez nous.

J'ai dit du livre de M. Edmunds tout le mal que j'en pensais; mais je n'en ai pas fait suffisamment ressortir les mérites. A supposer que tout le monde juge avec aussi peu de bienveillance que je le fais les résultats auxquels elle aboutit en ce qui regarde nos Évangiles, la présente publication n'en est pas moins fort importante pour l'histoire comparée des religions d'une part, l'histoire du Bouddhisme de l'autre (1). Avec une grande conscience, M. Edmunds a étudié la littérature canonique de langue pâlie; ses amis du Japon se sont reportés, non pas seulement aux traductions chinoises faites sur le pâli, mais à des traductions faites sur des originaux sanscrits aujourd'hui perdus et correspondant avec des variantes aux livres de langue pâlie : ce qui présente un intérêt capital pour un « bouddhisant ». D'ailleurs, si je crois qu'il n'y a pas lieu de répondre affirmativement à la question : « infiltration bouddhique? », je n'en trouve pas moins suggestive la comparaison ingénieuse des textes évangéliques et des textes hindous, fût-elle enfermée dans des bornes trop étroites. Qu'ils emploient des expressions voisines pour dire des choses très différentes, ou qu'ils disent à peu près les mêmes choses en des métaphores très dissemblables, je ne dirai pas qu'ils s'éclairent les uns les autres, — ce qui serait absurde, — mais qu'ils nous aident à mesurer les distances entre le Christianisme et le Boud-

(1) Voir le compte rendu de M. J. Takakusu, *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1906, p. 243-6.

Digitized by Google Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146 Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

dhisme. On dit que deux choses se ressemblent quand on comprend bien comment et en quoi elles diffèrent, et ce n'est pas la faute de M. Edmunds, c'est la faute du programme qu'il s'est imposé, s'il ne nous a point expliqué à fond ces différences (1).

Louis DE LA VALLÉE POUSSIN.

(1) Il conviendrait d'examiner les caractères spécifiques du Bouddhisme et du Christianisme. On s'y est beaucoup employé, mais sans grand succès. A peine ai-je besoin de dire que cet examen général est d'une importance extrême pour l'appréciation des détails dogmatiques et légendaires soi-disant empruntés au Bouddhisme. — Pour notre auteur, le Christianisme et le Bouddhisme fournissent deux points opposés, et comme une base très étendue qui permettra de « trianguler » le Divin : de même que deux points opposés de l'orbite terrestre permettent de calculer la parallaxe des étoiles.

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

L'AVÈNEMENT DU FILS DE L'HOMME

Nous abordons ici, à titre d'essai, l'explication des textes évangéliques relatifs à la date de l'avènement du Fils de l'homme ou du royaume de Dieu. Il serait superflu d'insister sur l'importance de ces textes difficiles. Un mot seulement sur la méthode suivie. Certains critiques ont coutume, dans la question de la parousie, de poser le dilemme : ou Jésus a annoncé son avènement glorieux pour le temps de sa génération, et il s'est trompé, ou bien les disciples ont cru qu'il l'avait annoncé, et ils se sont trompés. Ou encore ils se sont tous trompés, Jésus et ses disciples. Ce dernier point de vue paraît bien être celui que M. Loisy maintient jusqu'à ce jour : « Tous ceux qui ont cru en Jésus croyaient aussi à la parousie prochaine et à la fin imminente du monde. Ce qui nous a été conservé de souvenirs authentiques sur l'enseignement et les actes du Sauveur n'a de sens que dans cette perspective (1) ».

Il est donc nécessaire d'examiner séparément l'opinion des évangélistes, et ce que leur texte nous permet de conclure sur la pensée de Jésus. D'après certaines personnes, l'hypothèse ne doit même pas être soulevée par un doute méthodique. Nous croyons, nous aussi, que les évangélistes ont fidèlement rendu la pensée de Jésus, mais on sait que les trois synoptiques ne lui ont souvent donné ni la même expression, ni le même cadre. De là des modifications qu'on ne peut se dispenser d'étudier. C'est l'œuvre de la critique moderne et nous estimons que, précisément sur ce point, cette critique peut être employée utilement pour résoudre une difficulté très sérieuse, qui a préoccupé, qui préoccupe en ce moment beaucoup d'esprits.

Nous commençons par le grand discours sur la ruine du Temple, d'après saint Marc, saint Matthieu et saint Luc, en cherchant d'abord la pensée de chaque auteur, puis celle de Jésus. Les autres textes

(1) *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1906, p. 82.

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

viendront après, sans introduction d'aucune sorte. Le commentaire est très bref et ne s'attache qu'au seul point indiqué; d'où l'omission de certains développements, par exemple sur la science du Christ, qui n'appartiennent pas à l'exégèse de la parousie. Il faut même ajouter que les textes qui suivent n'abordent qu'un côté de la question si complexe du royaume de Dieu, et qu'ils ne peuvent être bien compris que par la convergence de beaucoup d'autres, plus clairs sur la nature même du royaume ou du règne de Dieu. Il suffira, en attendant de les étudier à leur tour, de distinguer le royaume de Dieu dans le ciel (eschatologie cosmique) et le règne de Dieu inauguré sur la terre par l'Évangile (eschatologie historique).

Le texte traduit est celui de Nestle.

I. — LE GRAND DISCOURS ESCHATOLOGIQUE

SAINT MARC, 13. [1] Or, comme il sortait du Temple, un de ses disciples lui dit : Maître, regarde quelles pierres et quelles constructions! [2] Et Jésus lui dit : Tu vois ces grandes constructions? il ne restera pas pierre sur pierre qui ne soit renversée.

La prédiction est claire et formelle; c'est l'annonce de la ruine du Temple. Rien ne pouvait surexciter au même degré la curiosité et l'inquiétude des disciples. Le royaume de Dieu ne serait donc pas le triomphe d'Israël? Le Messie n'avait donc pas vocation pour sauver Jérusalem, ou du moins le Temple, au moment où l'on croirait tout perdu?

[3] Et comme il était assis sur le mont des Oliviers, en face du Temple, Pierre l'interrogea en particulier, avec Jacques et Jean et André : [4] Dis-nous quand cela arrivera, et quel sera le signe quand tout cela devra être consommé?

Le mystère s'explique par la gravité du sujet. Rien de plus compromettant que de parler en public de la ruine du Temple. Pierre et son frère André, avec les deux fils de Zébédée, s'arrangent pour poser la redoutable question. Ils n'osent mettre en doute la parole du maître; mais quand se réalisera-t-elle, et comment pourra-t-on prévoir cet événement auquel un bon Israélite ne pouvait songer sans frémir? Le thème, en lui-même, ne comporte aucune allusion à l'avènement de Jésus. Les Apôtres, ayant Jésus avec eux, n'avaient guère à se préoccuper de sa venue. Il eût fallu dire son retour. Trop d'idées intermédiaires s'opposaient dans leur esprit à cette préoccupation : sa mort, d'abord, qui devait rompre leurs projets. Les évangélistes nous font connaître assez clairement qu'ils n'avaient pas d'espérances fermes ni d'idées nettes pour le temps qui la suivrait.

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

5 Jésus commença donc à leur dire : Prenez garde que personne ne vous induise en erreur. 6 Plusieurs viendront sous mon nom, disant : C'est moi ! et ils induiront en erreur beaucoup de monde. 7 Même lorsque vous entendrez parler de guerre et de bruits de guerre, ne vous troublez pas. Il faut que cela vienne, mais ce n'est pas encore la fin. 8 Car une nation s'élèvera contre une nation, et un royaume contre un royaume. Il y aura des tremblements de terre en divers lieux, il y aura des famines; c'est le commencement des douleurs.

Le thème étant la ruine du Temple, il fallait prémunir les disciples contre le danger de s'attacher aux imposteurs qui viendraient prédire la délivrance miraculeuse de la sainte Cité. Si on traduisait littéralement ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου (v. 6), on aurait quelqu'un qui se présente de la part du Christ, comme son envoyé; il ne pourrait donc pas dire : Je suis le Christ. Pour éviter cette contradiction, il faut reconnaître que la phrase fait allusion à des imposteurs qui usurperont le rôle du Christ. Ils se donneront comme sauveurs, et plus ou moins comme Messies. On affirme que personne ne s'est présenté pour jouer ce rôle jusqu'à Bar Cokeba, sous Hadrien. Mais le contraire est beaucoup plus vraisemblable. Plusieurs des charlatans dont parle Josèphe ne peuvent être qualifiés autrement. Theudas, qui se disait prophète et promettait de faire passer miraculeusement le Jourdain à ses partisans, se donnait donc comme un nouveau Josué (*Ant.* XX, v, 1). Les imposteurs (γόητες) qui promettaient au peuple des prodiges attestant l'intervention de Dieu ne pouvaient réussir auprès des foules que si on les prenait pour le Messie ou pour les précurseurs du Messie (*Ant.* XX, viii, 6). Les sicaires partageaient plus ou moins cette espérance (*Bell.* II, xiii, 5; cf. *Ant.* XX, viii, 10). Josèphe ne nous dit pas qu'ils ont pris le titre de Messie; mais qu'auraient compris les Romains à ce terme, et importait-il de le rendre ridicule? L'avertissement de Jésus était donc fort opportun.

La guerre (v. 7) était le prélude nécessaire de la destruction. Quant au v. 8, il reprend la même idée, en la revêtant de formes du style prophétique (Is. xix, 2; ii Chr. xv, 6). C'est l'idée ancienne qui mêle les bouleversements de la nature aux maux de la guerre. La touche est extrêmement sobre, comparée aux descriptions apocalyptiques sur les derniers temps.

9 Prenez garde à vous-mêmes! car on vous livrera aux sanhédrins, et vous serez battus de verges dans les synagogues, et vous comparaîtrez devant des gouverneurs et des rois, à cause de moi, pour être témoins en leur présence. 10 Et il faut que cet évangile soit d'abord prêché à toutes les nations. 11 Et lorsqu'on vous conduira pour vous livrer, ne vous préoccupez pas de ce que vous direz, mais dites à ce moment-là ce qui vous sera donné; car ce n'est plus vous [alors] qui parlez, mais l'Esprit-Saint. 12 Et un frère livrera son frère à la mort, et un père son fils, et les enfants se lè-

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

veront contre leurs parents et les mettront à mort; [13]et vous serez haïs de tous à cause de mon nom. Mais celui qui persévérera jusqu'à la fin sera sauvé.

Dans la rédaction actuelle, ce morceau s'oppose au précédent. Tous deux commencent par le même verbe (βλέπετε). La première instruction était négative; les disciples ne devaient pas donner dans les fausses espérances des faux messies. Ils doivent bien au contraire faire leur œuvre propre, en dépit des persécutions. Il n'y a donc pas trop de heurt dans le contexte.

Il faut cependant reconnaître que ces instructions ne touchent pas à la question principale posée. Il y a plus; le passage entier est placé par saint Matthieu dans un autre contexte (Mt. x, 17-22) beaucoup plus naturel, puisqu'il s'agissait d'envoyer les disciples en mission. Le ton ne laisse pas d'être apocalyptique par le tableau du désordre pénétrant jusque dans les familles. Il se trouve dans Michée (vii, 6), mais il remonte bien plus haut, puisqu'on le rencontre dans un texte babylonien relatif au déluge. Ici le salut ne consiste pas à échapper à une catastrophe générale. L'eschatologie est transcendante. Ce qu'on vise, c'est la fidélité à l'évangile. Celui qui persévérera jusqu'à la fin dans la foi, malgré les persécutions, même de ses proches, sauvera son âme, dans le sens de la prédication de Jésus sur le prix de l'âme.

On voit que nous sommes bien éloignés de la ruine de Jérusalem. Seul le v. 10 : « Il faut que l'évangile soit d'abord prêché à toutes les nations », rentre dans le sujet, quoique beaucoup moins clairement que dans Matthieu. Comme Marc joindra plus loin un nouveau thème à celui de la ruine du Temple, il est difficile de dire si dans sa pensée cette prédication au monde entier précède cette ruine ou l'autre événement. De pareilles obscurités sont inévitables lorsque des morceaux qui existaient d'abord séparément sont groupés et cependant reproduits à peu près tels quels. D'après l'analogie de Matthieu, cette péricope sur l'apostolat se terminait par la parousie; c'est donc à elle que faisait allusion le « d'abord » du v. 10.

[14] Mais lorsque vous verrez l'abomination de la désolation établie là où elle ne doit pas être — que celui qui lit comprenne! — Alors que ceux qui seront en Judée fuyent vers les montagnes, [15] que celui qui sera sur la terrasse ne descende pas et n'entre pas pour prendre quelque chose dans sa maison, [16] et que celui qui sera dans les champs ne retourne pas en arrière pour prendre son manteau! [17] Malheur aux femmes enceintes et à celles qui allaitent dans ce temps-là! [18] Priez que cela n'arrive point en hiver!

Le v. 14 fait suite au v. 8. Ce n'est plus le début des douleurs, mais la crise elle-même qui se précipite. Tandis que dans la péricope (9-13) étrangère au discours primitif les disciples étaient censés répandus

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

dans le monde entier, ici les auditeurs sont dans la situation où on les mettait en garde contre les faux Messies. Il n'y a aucun salut à espérer, et, quand le signe décisif aura paru, il n'y a plus un moment à perdre avant de fuir.

Le théâtre des événements est parfaitement déterminé par l'allusion à Daniel (IX, 27). L'abomination de la désolation y était située dans le Temple. Saint Marc a soin de nous insinuer qu'il s'agit d'un terme symbolique et mystérieux, en éveillant l'attention de son lecteur. D'après la suite, on dirait que tout est consommé pour Jérusalem. C'est seulement en Judée qu'on peut encore chercher son salut dans la fuite. En désignant les montagnes comme lieu de refuge, l'évangéliste entend l'est du Jourdain ou peut-être le pays d'Hébron, plus élevé que Jérusalem, et moins exposé à l'invasion hostile qui vient du nord (1). On sait que les Romains se répandirent dans le pays après la chute de Jérusalem et vinrent même forcer la citadelle de Masada.

Il faut fuir, et au plus vite. On saute de la terrasse sans descendre l'escalier pour venir prendre quelque chose dans la maison (2), on fuit dans le costume léger du travail sans venir chercher son manteau, si nécessaire pour le voyage. Si ces événements se produisaient pendant l'hiver, combien cette fuite précipitée serait plus dure!

19 Car ces jours seront une détresse, comme on n'en a pas vu depuis le commencement de la création que Dieu a créée, jusqu'à maintenant et comme il n'y en aura pas.

20 Et si [le] Seigneur n'avait abrégé ces jours, aucune chair n'aurait été sauvée; mais il a abrégé ces jours à cause des élus qu'il a choisis.

Le changement de thème est assez évident. Le morceau précédent n'était pas sans mystère, mais enfin il s'agissait d'un pays déterminé, la Judée, et on pouvait échapper au fléau par la fuite. Maintenant la détresse menace toute chair; les élus ne peuvent fuir et ne sont sauvés que parce que Dieu abrège l'épreuve. D'un désastre local on passe à la grande calamité qui marque la fin du monde. C'est exactement la même alternance que dans Daniel (XII, 1), auquel les termes du début sont empruntés.

Si on lisait ce texte comme un texte historique, ces jours seraient

(1) Dans Joël (2, 20) : « celui qui vient du nord » désigne l'ennemi d'Israël, fût-il figuré par des sauterelles.

(2) Tel auteur pense même qu'il ne faut pas fuir et attendre la parousie où on est, puisque celui qui est sur le toit ne peut pas fuir sans descendre. Mais le texte unit les deux verbes par une tournure sémitique; il ne faut pas descendre pour entrer, ce qui s'explique très bien quand l'escalier qui conduit à la terrasse est extérieur à la maison, comme c'est encore si souvent le cas. Le trait convient donc ici, quoique S. Luc l'ait introduit, modifié dans la scène de la parousie (Lc. 17, 31).

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

les jours qui précèdent, mais si on reconnait l'opposition strophique du discours, ce ne sont que des jours indéterminés, comme le : « en ce temps-là » de Daniel, et la répétition « les jours » les désigne comme des jours constituant une quantité spéciale, quelque chose comme le jour de Iahvé des anciens prophètes. Ce sont des jours-détresse.

« Toute chair », d'après certains passages de l'A. T. (Joël III, 1; Jer. XII, 12), pourrait à la rigueur signifier seulement Israël, mais comme ce sens répugnerait au contexte, il faut l'entendre comme dans l'immense majorité des cas, surtout lorsqu'il s'agit de calamités générales, par exemple à propos du déluge. Le fléau était de nature à faire disparaître la race humaine. Dieu a cependant résolu d'épargner quelques personnes, et pour cela il a abrégé ces jours. Il les a abrégés dans son décret, puisque les événements sont encore à venir, et c'est aussi dans son décret qu'il a choisi ces élus. Les élus ont quelquefois signifié Israël dans une situation assez semblable (Sir. XLVI, 46; XLVII, 22); si le v. 20 était isolé, on pourrait lui donner ce sens, qu'il avait peut-être dans le morceau d'où Marc l'a pris; mais, dans le contexte actuel, il est difficile de distinguer ces élus de ceux du v. 22. Toutefois « être sauvé » ne se dit pas ici du salut de l'âme, comme au v. 13 qui n'appartient pas au même ordre d'idées ; il signifie avoir la vie sauve (cf. Mc. V, 23. 28). Ce n'est pas encore la foi des élus qui est menacée par les malheurs; c'est leur vie. Il y aura, comme au temps d'Isaïe, un petit reste, destiné à faire éclater la puissance de Dieu qui a épargné ceux qu'il a voulu. « Seigneur tout court (Κύριος = Iahvé) est limité dans le N. T. aux citations et phrases de l'A. T. et à quelques passages où un original hébreu ou araméen est directement en vue, ex. Luc I, 5-II, 52 où il se rencontre huit fois » (*Swete*).

Pris en lui-même, ce petit passage a toute la couleur d'une apocalypse juive, dont les termes pouvaient d'ailleurs s'adapter au contexte de Marc.

[21] Et alors si quelqu'un vous dit : Voici que le Christ est ici, ou là, ne le croyez pas. [22] Car il surgira de faux Christs et de faux prophètes et ils feront des signes et des prodiges pour égarer, s'il était possible, les élus. [23] Pour vous, prenez garde ; je vous ai tout annoncé d'avance.

Dans son contexte actuel, ce passage forme comme une gradation par rapport à ce qui précède. Les élus ne seront pas seulement menacés dans leur existence, ils seront encore exposés aux séductions des faux prophètes, armés, sans doute par les puissances du mal, du pouvoir de faire des prodiges. Mais cet endroit est clairement lié à la parousie dans Matthieu (XXIV, 23-28) et dans Luc, et Luc l'a placé dans une autre

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

circonstance, sa vraie place, un discours sur l'avènement (Lc. XVII, 22-24). Ici il ne s'agit plus de faux Messies juifs, mais du Christ en personne, dont les auditeurs ou les lecteurs sont censés souhaiter la présence, et de pseudo-christs. Le mot de pseudo-christs suppose le nom de Christ très courant, et le terme même de Christ est assez étrange dans la bouche de Jésus. Tout concorde à faire supposer que ce passage a été mis là par Marc parce qu'il avait résolu de bloquer le discours sur la ruine du Temple et une allusion au délai de la parousie; la répétition des « élus » lui donne l'apparence d'un contexte étroit; cependant les élus sont pris dans le second cas, comme le Christ lui-même, au sens chrétien, ceux dont la foi ne saurait défaillir parce qu'elle est garantie par le choix que Dieu a fait d'eux.

[24] Mais, dans ces jours-là, après cette détresse, le soleil sera obscurci et la lune ne donnera plus sa lumière, [25] et les astres tomberont du ciel, et les vertus des cieux seront ébranlées. [26] Et alors on verra le Fils de l'homme venant sur les nuées, en grande puissance et gloire. [27] Et alors il enverra les anges, et il rassemblera les élus des quatre vents, de l'extrémité de la terre jusqu'à l'extrémité du ciel.

Il ne faudrait pas considérer le v. 24 comme énonçant les signes précurseurs de la fin du monde; c'est plutôt la fin elle-même. « Mais » (ἀλλά) marque une opposition très tranchée avec ce qui précède, accentuée par « après cette détresse ». On se place moins au point de vue des phénomènes cosmiques naturels qu'à celui du salut. Au moment où tout paraissait perdu, c'est l'intervention divine, c'est le ciel qui s'ébranle, c'est le Fils de l'homme qui vient. Les élus sont sauvés! Il ne s'agit donc point de prodromes marqués par les transformations des astres, mais de fortes images pour marquer que Dieu entre en scène. Ce ne sont point des événements qui se suivent, c'est un coup de théâtre soudain et imprévu. Les images importent peu; celles-ci sont empruntées à Is. XIII, 10 et à Is. XXXIV, 4; c'est un scénario expressif qui pourrait être remplacé par un autre. Le Fils de l'homme qui vient sur les nuées est emprunté à Daniel (VII, 13). Le rassemblement de ceux qui ont été épargnés est exprimé d'après le Deutéronome (XXX, 4) et Zacharie (II, 6; hébr. II, 10). On sait que le rassemblement de la diaspora était la grande espérance d'Israël, qu'un texte juif eût pu qualifier « ses élus ». Si ce morceau, joint aux vv. 19 et 20, se lisait séparément, il serait regardé comme un fragment d'apocalypse juive, et, comme il se compose presque complètement de citations, il ne répugne pas plus d'admettre ici une citation un peu longue qu'un conglomérat de citations. Il faut surtout noter que le discours ne s'adresse pas aux apôtres. « Ils verront » sont les élus épargnés ou tous les survivants en général. Les élus seront rassemblés des

Digitized by Google Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

quatre vents, expression claire pour désigner les quatre points cardinaux. Mais que signifie ensuite : « depuis l'extrémité de la terre jusqu'à l'extrémité du ciel » ? Ce ne peut être l'horizon, puisque partout à l'horizon la terre et le ciel sont censés se joindre; aucun point de l'horizon n'est l'extrémité de la terre par rapport à un autre qui serait l'extrémité du ciel. Wellhausen (p. 112) propose pour l'extrémité de la terre la Judée, l'extrémité du ciel représentant l'horizon (centre et périphérie); c'est ingénieux, mais forcé, car ἄκρον ne peut vraiment pas signifier le centre. Il reste que le second terme n'est pas dans saint Marc (à la différence de saint Matthieu) l'explication du premier. Ἄκρον peut très bien signifier un point élevé de la terre censé dirigé vers le ciel. Les élus seront enlevés de la terre au ciel, comme dans l'*Assumptio Mosis* (x, 8; cf. I Thess. IV, 17). Ce ne serait qu'une ressemblance de plus entre cette apocalypse et le passage de Marc. On peut rappeler : « *veniet in eos ultio et ira, quae talis non fuit in illis a saeculo usque ad illum* (*sic*) *tempus* (VIII, 1); *sol non dabit lumen et in tenebris convertent se cornua lunae et confringentur et tota convertit se in sanguine et orbis stellarum conturbabitur* (x, 5);... *quia exurgit summus Deus aeternus solus et palam veniet, ut vindicet gentes,... tunc felix eris tu, Israhel,... et altabit te deus et faciet haerere caelo stellarum* » (x, 7. 8. 9).

[28] Instruisez-vous par la comparaison du figuier. Lorsque déjà ses branches sont devenues tendres, et que les feuilles ont poussé, vous reconnaissez que l'été est proche. [29] De même, vous aussi, quand vous verrez arriver cela, sachez que c'est proche, à la porte. [30] Je vous le dis en vérité que cette génération ne passera pas que tout cela ne soit arrivé. [31] Le ciel et la terre passeront, mais mes paroles ne passeront point.

Il n'est nullement question ici d'un figuier célèbre à Jérusalem auquel on attachait une importance apocalyptique, comme si ce figuier desséché devait reverdir à l'approche de la parousie (1). Le figuier sert de comparaison parce que l'olivier ne perd pas ses feuilles et que la vigne ne les revêt qu'un peu plus tard. Quand les figuiers bourgeonnent, en Judée au commencement d'avril, on sent l'été. Wellhausen traduit θέρος par moisson, comme image de la parousie. Ce n'est pas possible, parce que Marc, comme Matthieu, dit θερισμός pour « moisson ». Il s'agit donc de l'été. Mais alors il faut reconnaître que l'été ne vient pas à jour fixe, comme un événement bien caractérisé. En voyant les feuilles du figuier, on dit : nous sommes en été, ou nous allons être en été. On sait en effet que la Judée ne connaît

(1) Contre Ed. Schwartz, *Zeitschrift für Neutest. Wissenschaft*, 1904, p. 80-84 et Wellhausen, sur s. Matthieu, p. 126.

Digitized by Google Original from CORNELL UNIVERSITY

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

guère que deux saisons, la saison des pluies et l'été. L'été pourrait signifier un temps de bien-être, mais rien n'indique que la parabole doive être prise dans un sens allégorique. Les feuilles sont un signe certain de l'été qui suivra infailliblement, c'est tout ce qu'exprime la comparaison. De même lorsque les disciples verront arriver les faits prédits, ils sauront que rien ne pourra empêcher le cours des événements jusqu'à la catastrophe. Γινόμενα n'est pas synonyme de γενόμενα, et marque par conséquent le début, l'entrée en scène de ce qui a été prédit. Le reste suivra. Le sujet de ἐστίν est l'été ou ce qui représente l'été dans la partie obscure de la parabole. Mettre à sa place le Fils de l'homme, c'est, à tout le moins, préciser ce que Marc n'a pas voulu préciser, c'est même contredire sa pensée. L'été ne peut en aucun cas représenter le Fils de l'homme, mais tout au plus le temps de la délivrance. L'été n'est point un moment indivisible, c'est une saison qui commence par de petits effets qu'elle conduit jusqu'au terme. Les Apôtres ont été prémunis contre le danger de croire que Dieu sauverait miraculeusement Jérusalem. Les faits doivent suivre leur cours. Les premiers indices de la ruine leur ouvriront les yeux; avant que cette génération ne passe, tout sera accompli.

Cette génération ne peut être la race juive. Le mot doit être pris dans son sens ordinaire qui marque les contemporains de Jésus.

« Tout cela » (ταῦτα πάντα) devrait comprendre la partie apocalyptique, et même la venue du Fils de l'homme, dans le contexte de Marc, s'il n'avait manifesté clairement l'intention de répartir ses idées en stances opposées. Si la parousie avait été annoncée aussi certainement pour la génération présente, il n'y avait pas lieu de se préoccuper de ses délais possibles, à quoi cependant est consacrée la péricope suivante.

D'ailleurs, si l'on reconnaît que le discours de Jésus ne comprenait pas la péricope apocalyptique, il est clair que ταῦτα πάντα ne s'appliquait qu'au thème du discours sur la ruine du temple. Marc a pu reproduire sa source sans se préoccuper de la confusion que pouvait créer le rapprochement d'un élément nouveau, confusion suffisamment évitée d'ailleurs par l'opposition qui va suivre.

[32] Mais quant à ce jour ou à [ce] moment, personne ne sait, pas même les anges dans le ciel, ni le Fils, mais seulement le Père. [33] Prenez garde, veillez; vous ne savez pas quand ce sera le temps. [34] C'est comme un homme qui a quitté sa maison pour aller à l'étranger et qui a donné des pouvoirs à ses serviteurs, à chacun son ouvrage, et au portier il a commandé de veiller. [35] Veillez donc; car vous ne savez pas quand le maître de la maison viendra, ou tard, ou dans la nuit, ou au chant du coq, ou au matin; [36] de peur que, venant soudain, il ne vous trouve endormis. [37] Ce que je vous dis, je le dis à tous : veillez!

Digitized by Google

Original from
CORNELL UNIVERSITY

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Noter pour la traduction que lorsque Marc ne détermine pas le mot heure (ὥρα) par un chiffre, il ne signifie pas l'heure au sens strict où nous l'entendons comme une mesure de temps d'une durée déterminée, mais un moment vague de la durée. Ici ce serait une précision exagérée que d'entendre par jour le quantième du mois ou de l'année, et telle heure de ce jour. Il s'agit d'un jour ou d'un moment, d'un jour qui peut être qualifié un moment. L'article devant ὥρα a le sens démonstratif, sans qu'il soit nécessaire de répéter ἐκείνης, comme les « jours » (v. 20) après « ces jours » (v. 19).

La péricope précédente traitait d'événements enchaînés dont le premier pouvait et devait faire prévoir le dernier. Il s'agit maintenant au contraire d'un jour ou d'un moment que personne ne peut prévoir et qui n'a pas sa raison d'être dans les causes naturelles. Puisque le Père seul le connaît, c'est qu'il est le seul à le fixer. Il faut, sur ce point, se résigner à l'ignorance et être toujours prêt pour n'être pas surpris. Pour que l'opposition soit plus accentuée, Jésus oppose parabole à parabole. Tandis que le figuier en bourgeons annonce certainement l'été, les serviteurs laissés par leur maître dans l'incertitude de l'heure de son retour n'ont qu'une chose à faire : veiller. La parabole tourne à l'allégorie, car c'est dans l'explication même que Jésus dit à ses auditeurs : vous ne savez pas si le maître de la maison reviendra tard, ou à minuit, ou au chant du coq, ou au matin. Comme il est tout à fait contre l'usage de rentrer chez soi en pleine nuit, les étapes étant d'ordinaire mesurées à la journée, cela suppose un retard notable. Mais il est possible ! Le retour au matin aussi, dans l'hypothèse d'un voyage de nuit. La pensée est ici transparente, la parousie aura peut-être lieu beaucoup plus tard qu'on ne pense. Et s'il y avait quelque doute sur la préoccupation de l'évangéliste, il suffirait de noter les derniers mots : ce que je vous dis à vous, je le dis à tous. Tous, ce sont ceux qui suivront les disciples et qui devront recevoir cet avertissement de leurs lèvres. Quelques critiques supposent que Jésus étend ici aux autres disciples ce qu'il dit en particulier à quatre d'entre eux. Mais le reste de l'instruction ne leur était pas moins utile. L'évangéliste, préoccupé du retard de la parousie, étend à toutes les générations ce qui était dit à la première. A mesure que le temps avançait, on pouvait se croire dispensé de veiller. Wellhausen a très bien dit : « L'attente est maintenue, et devient un principe de vie morale, car elle sert de motif à la fidélité dans le service, sans distraction ni détente, chacun accomplissant le devoir qui lui est imposé (1). »

(1) Sur Marc, p. 114.

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

De nombreux critiques expliquent autrement cette péricope, et surtout le premier verset. On suppose que Jésus a affirmé que tous les événements marqués précédemment se passeraient avant que la génération présente ait disparu, y compris la parousie et la fin du monde, mais que, quoique connaissant l'époque d'une façon générale, il ne savait ni le jour, ni l'heure. Cette explication est grammaticalement contraire au texte. Si Marc avait voulu dire cela, il n'aurait pas écrit « ce jour » mais « le jour ». De plus elle aboutit à une impossibilité. Les mêmes événements ne peuvent être en vue dans l'horizon du v. 30 et dans l'horizon du v. 32 pour cette raison très simple que tous ces événements ne peuvent être censés se passer en un jour. Le jour, au sens propre, ne peut s'entendre que du commencement ou du terme. Personne ne songe au commencement; il s'agit du terme, de l'acte soudain et indivisible qu'est l'intervention de Dieu. Jésus déclare ne pas savoir quand elle se produira; elle n'est pas comprise dans les événements qui arrivent; ce n'est plus un des chaînons de l'histoire, c'est son terme. En faisant allusion à ce jour ou à ce moment, Jésus remonte par-dessus le contexte de la parabole du figuier, à l'acte de l'intervention divine. Il y remonte pour opposer ce moment inconnu au reste qui s'accomplira infailliblement avant que cette génération disparaisse. La pensée de l'évangéliste n'est pas douteuse. Il a isolé au v. 24 la période de détresse de l'apparition du salut par un « après » indéterminé. Cela constitue ce dernier acte comme une quantité distincte à laquelle on revient par δέ au v. 32. Cela peut bien s'appeler un jour ou un moment, parce que c'est le jour de Iahvé, soudain et inévitable. Si l'on interprète « ce jour » d'après la terminologie du temps, il signifie purement et simplement le grand jour, le jour du jugement, comme le prouvent incontestablement les passages semblables (II Thess. I, 18 : ἡ ἡμέρα ἐκείνη et II Tim. I, 12. 18, IV, 8 : ἐκείνη ἡ ἡμέρα). C'est ce moment que Jésus dit ignorer, et la pensée de l'évangéliste, dans la seconde parabole, est que ce moment est aussi susceptible de retard que l'enchaînement des premiers événements est infaillible.

La seule difficulté sur la pensée de Marc est de savoir s'il appliquait les vv. 19-23 à la ruine du Temple ou s'il les considérait comme le prélude du dernier jour. L'obscurité vient ici de ce que sa source les ordonnait probablement à la fin du monde, comme des signes qui pouvaient la faire prévoir, tandis que lui, maintenant fermement l'inattendu de la crise suprême, était peut-être tenté de les entendre de la période qui devait suivre la ruine de Jérusalem.

Le discours de Marc, en apparence enchevêtré, nous apparaît

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

comme fort clair, aussitôt qu'on le lit comme on lit les prophètes, depuis surtout qu'on a reconnu que chez eux la pensée suit une sorte de rythme. Une stance s'oppose à une stance, puis une troisième stance reprend la pensée de la première, tandis que la quatrième se rattache à la seconde. Le parallélisme est même rarement aussi parfait que dans ce discours. La meilleure explication qu'on en puisse donner est de le placer sur deux colonnes.

DISCOURS SUR LA RUINE DU TEMPLE.	DISCOURS SUR L'AVÈNEMENT DU FILS DE L'HOMME.
Les temps de détresse.	
I 6 ss. Prenez garde que personne ne vous induise en erreur. Plusieurs viendront sous mon nom, disant : C'est moi! et ils induiront en erreur beaucoup de monde. Même lorsque vous entendrez parler de guerres et de bruits de guerre, ne vous troublez pas. Il faut que cela vienne, mais ce n'est pas encore la fin. Car une nation s'élèvera contre une nation, et un royaume contre un royaume. Il y aura des tremblements de terre en divers lieux, il y aura des famines; c'est le commencement des douleurs.	II 19 ss. Car ces jours seront une détresse, comme on n'en a pas vu depuis le commencement de la création que Dieu a créée, jusqu'à maintenant, et comme il n'y en aura pas. Et si le Seigneur n'avait abrégé ces jours, aucune chair n'aurait été sauvée; mais il a abrégé ces jours à cause des élus qu'il a choisis.
Comment devront se conduire les fidèles.	
9 ss. Prenez garde à vous-mêmes! car on vous livrera aux sanhédrins, et vous serez battus de verges dans les synagogues, et vous comparaîtrez devant des gouverneurs et des rois, à cause de moi, pour être témoins en leur présence. Et il faut que cet évangile soit d'abord prêché à toutes les nations. Et lorsqu'on vous conduira pour vous livrer, ne vous préoccupez pas de ce que vous direz, mais dites à ce moment-là ce qui vous sera donné; car ce n'est plus vous alors qui parlez, mais l'Esprit-Saint. Et un frère livrera son frère à la mort, et un père son fils, et les enfants se lèveront contre leurs parents et les mettront à mort; et vous serez haïs de tous à cause de mon nom. Mais celui qui persévérera jusqu'à la fin sera sauvé.	21 ss. Et alors si quelqu'un vous dit : Voici que le Christ est ici, ou là, ne le croyez pas. Car il surgira de faux Christs et de faux prophètes et ils feront des signes et des prodiges pour égarer, s'il était possible, les élus. Pour vous, prenez garde; je vous ai tout annoncé d'avance.

Digitized by Google

Original from CORNELL UNIVERSITY

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

La catastrophe.

14 ss. Mais lorsque vous verrez l'abomination de la désolation établie là où elle ne doit pas être — que celui qui lit comprenne! — Alors que ceux qui seront en Judée fuient vers les montagnes, que celui qui sera sur la terrasse ne descende pas et n'entre pas pour prendre quelque chose dans sa maison, et que celui qui sera dans les champs ne retourne pas en arrière pour prendre son manteau! Malheur aux femmes enceintes et à celles qui allaitent dans ce temps-là! Priez que cela n'arrive point en hiver!

24 ss. Mais dans ces jours-là, après cette détresse, le soleil sera obscurci et la lune ne donnera plus sa lumière, et les astres tomberont du ciel, et les vertus des cieux seront ébranlées. Et alors on verra le Fils de l'homme venant sur les nuées, en grande puissance et gloire. Et alors il enverra les anges, et il rassemblera les élus des quatre vents, de l'extrémité de la terre jusqu'à l'extrémité du ciel.

Les Paraboles.

III 28 ss. Instruisez-vous par la comparaison du figuier. Lorsque déjà ses branches sont devenues tendres, et que les feuilles ont poussé, vous reconnaissez que l'été est proche. De même, vous aussi, quand vous verrez arriver cela, sachez que c'est proche, à la porte. Je vous le dis en vérité que cette génération ne passera pas que tout cela ne soit arrivé. Le ciel et la terre passeront, mais mes paroles ne passeront point.

IV 32 ss. Or quant à ce jour ou à [cette] heure, personne ne sait, pas même les anges dans le ciel, ni le Fils, mais seulement le Père. Prenez garde, veillez, vous ne savez pas quand ce sera le temps. C'est comme un homme qui a quitté sa maison pour aller à l'étranger et qui a donné des pouvoirs à ses serviteurs, à chacun son ouvrage, et au portier il a commandé de veiller. Veillez donc, car vous ne savez pas quand le maître de la maison viendra, ou tard, ou dans la nuit, ou au chant du coq, ou au matin; de peur que, venant soudain, il ne vous trouve endormis. Ce que je vous dis, je le dis à tous : veillez!

* * *

Le procédé de saint Marc étant reconnu, nous pouvons, dans l'explication encore plus rapide de saint Matthieu, supposer le problème littéraire résolu. Nous sommes d'autant plus autorisé à distinguer chez lui deux thèmes qu'il a senti que le discours avait deux sujets, et qu'il les a énoncés tous deux dans la question des disciples.

Saint Matthieu, **24**, [1] Et Jésus sortant du temple s'en alla, et ses disciples s'approchèrent pour lui montrer les constructions du Temple. [2] Il répondit et leur dit : Ne voyez-vous pas tout cela? en vérité je vous le dis, il ne restera pas ici pierre sur pierre qui ne soit renversée.

[3] Et comme il était assis sur le mont des Oliviers, les disciples s'approchèrent de lui en particulier, disant : Dis-nous quand cela arrivera, et quel sera le signe de ton avènement et de la consommation du siècle?

Digitized by Google

Original from CORNELL UNIVERSITY

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

DISCOURS SUR LA DESTRUCTION DU TEMPLE.

4 Et Jésus répondit et leur dit :

Les temps de détresse.

I Prenez garde que personne ne vous induise en erreur. 5 Car plusieurs viendront en mon nom disant : je suis le Christ, et ils induiront en erreur beaucoup de monde. 6 Vous entendrez parler de guerres et de bruits de guerre. Voyez, ne vous troublez pas. Il faut que cela arrive, mais ce n'est pas encore la fin. 7 Car une nation s'élèvera contre une nation et un royaume contre un royaume, et il y aura des famines et des tremblements de terre en divers lieux ; 8 or tout cela sera le commencement des douleurs.

Comment devront se conduire les fidèles.

9 Alors on vous livrera aux tourments et on vous tuera, et vous serez haïs de toutes les nations à cause de mon nom. 10 Et alors plusieurs se scandaliseront et se livreront et se haïront les uns les autres. 11 Et plusieurs faux prophètes s'élèveront et ils induiront en erreur beaucoup de monde, 12 et parce que l'iniquité se sera accrue, la charité d'un grand nombre se refroidira. 13 Mais celui qui persévérera jusqu'à la fin sera sauvé. 14 Et cet évangile du règne sera prêché dans la terre entière comme témoignage à toutes les nations, et alors viendra la fin.

La catastrophe.

15 Quand donc vous verrez l'abomination de la désolation, selon le dire du prophète Daniel, située au lieu saint — que celui qui lit comprenne ; — 16 alors que ceux qui seront en Judée fuient vers les montagnes, 17 que celui qui sera sur le toit ne descende pas pour prendre ce qui est dans sa maison, 18 et que celui qui sera dans les champs ne retourne pas

DISCOURS SUR L'AVÈNEMENT DU FILS DE L'HOMME.

Les temps de détresse.

21 Car il y aura alors une grande détresse comme il n'y en a pas eu depuis le commencement du monde jusqu'à ce moment, et comme il n'y en aura plus. 22 Et si ces jours n'avaient été abrégés, aucune chair n'eût été sauvée. Mais ces jours seront abrégés, à cause des élus.

Comment devront se conduire les fidèles.

23 Alors si quelqu'un vous dit : le Christ est ici, ou bien là ; ne (le) croyez pas, 24 car il s'élèvera des faux Christs et des faux prophètes, et ils fourniront de grands signes et des prodiges, de façon à induire en erreur, s'il était possible, même les élus. 25 Voici que je vous l'ai dit d'avance. 26 Si donc on vous dit : voici qu'il est dans le désert... ne sortez pas. Voici qu'il est dans les appartements... ne [le] croyez pas. 27 Car, de même que l'éclair parti de l'orient brille jusqu'à l'occident, tel sera l'avènement du Fils de l'homme. 28 En quelque lieu que soit le cadavre, là seront rassemblés les aigles.

La catastrophe.

29 Or, aussitôt après la détresse de ces jours, le soleil sera obscurci, et la lune ne donnera plus sa lumière, et les astres tomberont du ciel, et les vertus des cieux seront ébranlées. 30 Et alors apparaîtra dans le ciel le signe du Fils de l'homme, et alors se lamenteront toutes les tribus de la terre, et on verra le Fils de l'homme venant sur les nuées du ciel,

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

en arrière pour chercher son vêtement. [19] Malheur aux femmes enceintes et à celles qui allaiteront pendant ces jours-là! [20] Priez que votre fuite n'ait pas lieu en hiver ni un jour de sabbat!

avec puissance et en grande gloire. [31] Et il enverra ses anges au son de la grande trompette, et ils rassembleront ses élus des quatre vents, de l'extrémité des cieux à l'autre extrémité.

Les paraboles.

III [32] Écoutez donc une parabole tirée du figuier. Lorsque ses branches deviennent tendres, et que les feuilles poussent, vous reconnaissez que l'été est proche. [33] De même lorsque vous verrez tout cela, sachez que c'est tout près, à la porte. [34] Je vous le dis en vérité, cette génération ne passera pas que tout cela n'arrive. [35] Le ciel et la terre passeront, mais mes paroles ne passeront point.

IV [36] Or quant à ce jour et à [cette] heure, personne ne sait, ni les anges du ciel, ni le Fils, si ce n'est le Père seul. [37] Car il en sera de l'avènement du Fils de l'homme comme du temps de Noé. [38] De même qu'au temps qui a précédé le déluge, on mangeait et on buvait, on se mariait et on mariait, jusqu'au jour où Noé entra dans l'arche; [39] et on ne se douta de rien, jusqu'à ce que vint le déluge qui enleva tout le monde... Ainsi en sera-t-il de l'avènement du Fils de l'homme. [40] Alors de deux personnes qui se trouveront dans les champs, l'une sera prise et l'autre sera laissée. [41] De deux femmes brisant le grain dans la meule, l'une sera prise et l'autre sera laissée. [42] Veillez donc, car vous ne savez pas quel jour votre Seigneur viendra.

Nous n'avons pas à revenir sur les indices qui distinguent les deux thèmes comme constituant deux discours, mais nous avons à comparer saint Matthieu à saint Marc pour chacun d'eux.

Le discours sur la ruine du Temple comprend ici aussi une parenthèse sur la prédication apostolique. Matthieu a déjà placé ailleurs (x, 17-22) un texte presque tout à fait semblable à celui de Marc (xiii, 9-14). Il reprend ici le même thème avec des variations notables, le scandale de quelques-uns, les faux prophètes, le refroidissement de la charité, l'affirmation que l'évangile sera prêché dans toute la terre, et qu'alors viendra la fin. Il est incontestable que ces traits donnent au morceau un caractère eschatologique complètement absent de la péricope de Marc, sauf peut-être le « d'abord » (πρῶτον) du v. 10, qui est d'ailleurs très vague.

L'explication la plus naturelle du procédé de Matthieu, c'est qu'il a lu la péricope de Marc dans un autre contexte, un discours sur la mission des Apôtres, où elle était d'ailleurs beaucoup mieux à sa place qu'ici. Mais Marc avait jugé bon de ne faire qu'un discours. Matthieu, retrouvant dans son texte ce passage à cet endroit, ne

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

pouvait plus le reproduire littéralement; il l'a donc exprimé autrement. Quoi qu'il en soit, le fait que la péricope de Marc se trouve presque textuellement ailleurs dans Matthieu est, nous l'avons dit, une preuve scripturaire que la tradition n'était pas ferme sur la circonstance où elle avait été prononcée.

D'ailleurs cette péricope, même dans le deuxième arrangement de Matthieu, ne rompt pas moins le contexte, puisque les disciples, tout à l'heure répandus dans le monde entier, vont être censés se trouver en Judée pour assister à la ruine du Temple.

Dans tout le reste de ce premier discours, le texte de Matthieu est parfaitement semblable à celui de Marc, sauf quelques légères divergences qui ne peuvent passer que pour des formules que l'auteur jugeait plus claires, et qui nous semblent pour cela même moins originales.

Ainsi au v. 5 : « c'est moi », Mt. ajoute « le Christ ». En grec, le Messie devait se dire ὁ χριστός, mais ce mot doit être entendu dans le sens de « Messie », et non de Jésus le Christ, à moins que l'idée de Marc ne soit changée et d'une façon peu satisfaisante. Au v. 15, l'allusion à Daniel devient une citation, et « le lieu où elle ne devrait pas être » devient plus clairement et justement « le lieu saint ». Au v. 17 la phrase est plus grecque : « qu'il ne descende pas pour prendre », au lieu de : « qu'il ne descende pas et ne prenne pas ». Ce n'est plus l'événement qu'il serait fâcheux de voir arriver en hiver, mais la fuite, par une déduction assez logique, et il ne faudrait pas non plus que cette fuite ait lieu « un jour de sabbat » (1).

La comparaison du figuier est encore plus littéralement semblable, et il est très remarquable que Matthieu qui semblait se proposer d'écrire en clair certaines formules mystérieuses de Marc s'est abstenu d'introduire le Fils de l'homme ou quoi que ce soit au v. 33 : « C'est proche »... A ce même verset, sa formule est beaucoup moins heureuse, « tout cela » (πάντα ταῦτα) qui est bien à sa place au v. 34 est placé trop tôt au v. 33. En voyant le début, « ces choses arriver » (dans Marc), on pouvait prévoir que tout arriverait. Mais quand les disciples auraient tout vu, que restait-il à prévoir?

Mais, nous le répétons, dans le discours sur la ruine du Temple, sauf la péricope tirée du discours sur l'apostolat, qui n'en faisait pas d'abord partie, Marc et Matthieu ont presque absolument le même texte.

(1) Peut-être parce que ce jour-là les Juifs s'opposeraient à la fuite ou refuseraient tout concours, par exemple des bêtes de somme. Aujourd'hui encore on redoute d'avoir à prendre une voiture à Jérusalem « un jour de sabbat ».

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

Il en est tout autrement pour le second discours (1), celui qui regarde l'avènement du Fils de l'homme. Dans Matthieu ce qui touche à la parousie est fortement mis en relief; or la parousie est très probablement un terme créé par S. Paul.

Après avoir suivi fidèlement (2) le texte de Marc (Mt. 21-25; Mc. XIII, 19-25), Matthieu introduit un développement sur la recherche du Christ (25.26) qui fait partie dans Luc (XVII, 23.24) du discours sur la parousie, avec l'affirmation que la parousie sera instantanée comme un éclair, et l'allusion énigmatique : là où sera le cadavre les aigles se rassembleront. Dans Luc ce passage convient admirablement au contexte pour signifier qu'il ne faut donc pas se préoccuper des signes de la parousie. Il ne convient dans notre endroit que si Matthieu a distingué nettement la ruine du Temple précédée de signes, et la parousie, qui, strictement, n'en comporte pas. Lors donc que l'évangéliste reprend la description de Marc, cette description du dernier jour doit être entendue comme un coup de théâtre instantané. Matthieu y ajoute quelques traits. Le signe du Fils de l'homme paraît dans le ciel, toutes les tribus de la terre se lamenteront, on entendra la grande trompette. La formule difficile de Marc : « de l'extrémité de la terre à l'extrémité du ciel » est transformée en une phrase très claire.

Les images apocalyptiques n'étaient point nouvelles, sauf le signe du Fils de l'homme qui demeure mystérieux. La lamentation peut avoir son origine dans Zacharie (XII, 10 ss.), mais elle est adaptée dans l'Apocalypse de saint Jean (I, 7) de la même manière que dans Matthieu; la grande trompette du rassemblement date de l'Apocalypse isaïenne (Is. XXVII, 13) et la trompette paraît dans I Cor. XV, 52, I Thess. IV, 16, sans parler de l'Apoc. VIII, 1-2. Ces additions ne changent rien à la pensée, si ce n'est la lamentation des tribus de la terre, qui étonne lorsqu'il s'agit de l'avènement sauveur, et qui d'ailleurs ne se trouve pas dans le ms. syriaque du Sinaï. Si le trait est authentique, il faut entendre toutes les tribus de la terre de ceux qui n'ont pas obéi à l'évangile, par opposition aux élus; elles pleurent sur elles-mêmes et non sur lui (3). Cela n'empêche pas la dernière scène d'être fort courte.

(1) La seconde période commence par τότε. Cette liaison, extrêmement vague, qui se trouve quatre-vingt-dix fois dans Matthieu, peut avoir par elle-même une valeur eschatologique, comme dans **7**, 23; **13**, 43; **16**, 27; **24**, 14. 30. 40; **25**, 31 etc., et dans le Ps. **2**, v. 5 (cf. *RB*. 1905, p. 40, note 2) et dans Sap. Sal. **5**, 1.

(2) L'addition de « aussitôt » (εὐθέως), au v. 29, n'a aucune importance dans notre interprétation, puisque le passage qui précède est déjà eschatologique cosmique. D'ailleurs, c'est toujours la perspective prophétique par tableaux.

(3) Mt. n'a pas mis, comme dans Apoc., ἐπ' αὐτόν, qui venait très bien après la mention

Digitized by Google Original from CORNELL UNIVERSITY

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Après la parabole du figuier, Matthieu reprend avec Marc l'opposition entre « tout cela » et « ce jour et heure ». Ici ὥρα n'a pas l'article et est rattachée à ce jour par la copule (« et »; dans Mc. « ou »), de sorte qu'il est encore plus clair que le démonstratif est sous-entendu. Ce dernier acte n'est pas nécessairement compris dans ce qui doit arriver avant la fin de la génération présente. Ce qui doit arriver, c'est « tout cela » (v. 34). Mais « tout cela » du v. 34 répond à « tout cela » du v. 33. Or, au v. 33, « tout cela », c'est tout ce que les auditeurs pourront constater comme indice de la fin prochaine : « De même, lorsque vous verrez tout cela, sachez que c'est tout près, à la porte ». « Tout cela » ne pouvait comprendre ni la fin, puisque « tout cela » marquait seulement qu'elle était prochaine, ni les signes évidents de la fin, qui coïncidaient avec elle et n'avaient plus le caractère conjectural; à ce moment il n'y avait plus rien à conjecturer. L'évangéliste n'a donc pu regarder la péricope 29-31 comme des signes précurseurs sur lesquels on pouvait se régler. S'il a mis une liaison expresse de proximité entre certains signes précurseurs et la fin, ces signes sont tout ce qui est dit jusqu'au v. 15, et l'événement mystérieux est l'abomination de la désolation.

Il ne ferait donc pas affirmer à Jésus autre chose que Marc, à savoir que la génération contemporaine assisterait à la ruine du Temple. Ce premier événement pouvait être prévu, par opposition à *ce jour* qui ne peut pas l'être.

L'évangéliste va insister désormais sur l'incertitude et la soudaineté absolue de la parousie. Il est peu probable qu'il ait regardé la ruine du Temple comme un indice certain de la fin du monde, indice qui n'eût été compris que des disciples, prévenus par Jésus. Le contraire serait beaucoup plus juste. Personne ne supposait que le Temple pût être abandonné par Dieu à la ruine, ou bien c'était la fin de tout. La parousie sera au contraire si bien détachée de cet événement qu'elle surviendra à un moment où on ne l'attendra pas plus qu'au temps de Noé on n'attendait le déluge. De nouveau Matthieu rejoint ici le discours de Luc sur la parousie (Lc. XVII, 26.27), dont il a rompu la suite logique, et, parce qu'il s'agit de la consommation finale, il ne sera plus question de fuir, ni d'un pays déterminé. Cette consommation, comme toujours dans saint Matthieu, est envisagée au point de vue du salut individuel. Les uns seront pris, et les autres laissés, qui

de la transfixion, qui se trouve aussi dans Zacharie. L'ordre d'origine paraît donc être Zacharie, Apocalypse, Matthieu; du moins il ne paraît pas possible que Matthieu ait puisé directement dans Zacharie. L'idée intermédiaire est dans Apocalypse... à moins de supposer une source commune inconnue.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

seront pourtant dans la même situation extérieure. Il faut donc veiller et être prêt, parce qu'on ne connaît pas l'heure. Suivent les paraboles sur la nécessité de se tenir sur ses gardes, même si la parousie paraissait retardée. C'est le thème de Marc, plus développé. L'évangéliste connaissait un programme qui ne supposait pas la fin si prochaine; il a prévu qu'on la trouverait tardive et qu'on serait tenté de se relâcher en attendant. Elle est toujours suspendue sur la tête des fidèles. Pas un seul jour n'est garanti, aucun terme n'est cependant fixé. Tout dépend du Père.

Matthieu ne s'en tient pas là, et si on veut se rendre compte de sa pensée dans ce qu'on a nommé l'Apocalypse synoptique, il faut constater que son discours n'est pas terminé. Au lieu d'une parabole sur le retard possible de la parousie, comme dans Marc, il ajoute ici plusieurs comparaisons et paraboles sur la conduite à tenir par les disciples, on dirait presque les fidèles, dans l'incertitude où ils sont laissés par Jésus quant à l'heure du jugement.

D'abord la comparaison du voleur (xxiv, 43 s.). Si le maître de maison savait à quelle veille le voleur doit venir, il veillerait. Il est sous-entendu que, ne la connaissant pas, il doit veiller toujours. De même vous, soyez prêts, car le Fils de l'homme viendra au moment que vous ne pensez pas. Ici il n'est pas encore question d'un retard possible; on en est seulement à l'incertitude, avec cette nuance que précisément la venue du Fils de l'homme trompera les prévisions. S'il ne faut pas prendre ces termes trop à la lettre, ils signifient du moins que ce moment sera sans relation aucune avec tout autre qui pourrait fournir matière à conjectures.

Le serviteur jusqu'alors fidèle a été placé par son maître à la tête de sa maison pendant une absence (xxiv, 45-51). Heureux si le maître à son retour le trouve faisant son devoir! Mais s'il se dit : Mon maître tardera, s'il maltraite les autres serviteurs, le maître viendra au jour où il ne s'y attendra pas, et à l'heure de lui inconnue, et le jettera au lieu des supplices. Quoi de plus clair pour persuader aux disciples d'accomplir fidèlement leur devoir, et de ne pas se laisser aller au mal parce que le maître tarde à revenir? Il viendra, quand on y pensera le moins. La conclusion est la même que dans la comparaison précédente, en insistant sur l'obligation de faire son devoir de chaque jour.

La parabole des vierges sages et des vierges folles (xxv, 1-13) n'est pas sans difficultés. Il est du moins certain que tout roule sur le retard possible de l'avènement de Jésus. Assurément tout l'effet serait manqué, et Jésus n'aurait pu conclure : Veillez! s'il avait affirmé que

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

la parousie serait tardive. La leçon consiste plutôt en ceci qu'il ne faudrait point douter de la parousie, même si elle était tardive. On n'a jamais le droit de dire : Tous les délais sont écoulés, ce ne sera pas pour aujourd'hui, nous pouvons nous endormir.

Quand viendra le moment, que nul ne peut prévoir, chacun sera pris comme il est ; si on n'est pas prêt, on n'aura pas le temps de se préparer, et on ne pourra pas compter sur les autres. Incidemment on comprend que cette préparation doit être personnelle ; il ne suffira pas d'être des gens de la noce, il faudra certaines conditions, supposées connues par l'enseignement général.

La parabole des talents (xxv, 14-30) n'a plus rapport à l'incertitude du temps de la parousie ; mais, placée entre la parabole des vierges et le tableau du jugement dernier, elle se réfère expressément au temps de l'absence du maître. Il a confié de l'argent à ses serviteurs. Si le temps du délai n'avait nulle importance, si l'action de Dieu et l'action utile de l'homme étaient réservées pour l'époque féconde qui suivra l'avènement messianique, le mieux avisé eût été le serviteur qui a caché le talent dans son mouchoir. Il est condamné cependant, parce que l'avènement marque non pas une ère nouvelle sur la terre, mais le terme de l'activité humaine, le moment où chacun sera puni ou récompensé. L'inaction elle-même est une faute. La sévérité envers le serviteur paresseux n'est-elle pas un indice que les serviteurs ont été mis par le maître en possession de biens précieux, qu'il ne tenait qu'à eux de faire fructifier ?

Enfin le jugement (xxv, 31-46) termine toute cette série et lui donne son cachet. C'est la conclusion des discours et des paraboles qui précèdent.

Matthieu, qui a placé dans la bouche des disciples une question sur la parousie, la met enfin en scène, suivie du jugement. Chacun est jugé d'après ses œuvres, et on prend comme type les œuvres de charité ; telle est l'exégèse ordinaire qui rend bien le sens général. Mais cet enseignement a ici spécialement trait au temps d'absence du Sauveur ; la valeur de l'acte de charité vient de ce qu'il a été fait envers Jésus lui-même. De sorte que, pendant son absence, non seulement on aura à remplir son devoir ; on ne sera même pas privé de la consolation d'agir envers le Maître comme s'il était présent, et on y sera même obligé, en rendant à ses disciples les bons offices qu'on lui eût rendus à lui-même. Voilà encore une leçon pour le temps où Jésus ne sera plus avec les siens.

Il y a donc chez l'évangéliste une préoccupation constante de la conduite à tenir après le départ de Jésus. Son avènement est certain,

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

mais il sera instantané, et personne ne peut le prévoir. S'il avait été dans un rapport de coïncidence avec la ruine de Jérusalem, que les disciples étaient invités à prévoir, ce langage serait-il possible? Cette incertitude étant le point capital, l'évangéliste se serait contredit en ouvrant aux disciples après la mort de Jésus de longues perspectives assurées. Rien n'est assuré. Mais s'il avait pensé qu'en fait la parousie serait prochaine et ne dépasserait pas la génération contemporaine de Jésus, eût-il insisté à ce point sur la possibilité d'un délai et l'obligation morale d'agir selon les instructions, et avec les moyens laissés par le maître absent? Ce qui est tout à fait certain, c'est que la parousie n'inaugurera pas sur la terre, pour de nouvelles générations, une période de justice et de bonheur. Ce sera simplement le premier acte du jugement dernier. Le royaume qu'elle inaugure est le royaume du Père, le lieu de la félicité opposé au lieu des supplices. L'eschatologie est absolument transcendante. Si le temps qui suit la mort de Jésus n'est pas un temps de grâce messianique, le messianisme est purement et simplement supprimé. Le Fils de l'homme ne viendra pas comme Messie, mais comme juge. La vie éternelle ou les supplices éternels d'une part; la vie sur la terre dans les conditions nouvelles révélées par Jésus, d'autre part; Matthieu ne connaît pas d'autre alternative. A l'eschatologie transcendante répond comme toujours le salut individuel.

Si maintenant on résume toutes les divergences de saint Matthieu en un mot, on dira qu'il insiste beaucoup plus sur la parousie. C'est ce texte que Maldonat avait en vue lorsqu'il a écrit : « *Media mihi placet sententia quam et Augustini et Hieronymi ac Bedae esse video, Christum confuse de utroque respondisse, sicut confuse apostoli interrogaverunt* ». C'est dans Matthieu seulement que les apôtres interrogent sur l'avènement; c'est lui qui a ajouté à la péricope de la prédication des traits eschatologiques, et ensuite au thème eschatologique lui-même des passages que saint Luc a placés, beaucoup plus à propos, dans un discours sur la parousie.

Enfin, Matthieu a en propre une série de paraboles sur la conduite à tenir pendant l'absence du maître ou de l'époux, terminée par le tableau du jugement dernier.

Aucun critique ne prétendra que Jésus a tenu tous ces discours d'une seule haleine. L'arrangement, comme dans le discours sur la montagne, est l'œuvre de l'évangéliste. Mais est-il vrai de dire qu'il plaçait la parousie dans la même perspective que la ruine de Jérusalem? Son insistance sur la parousie vient-elle de ce qu'il croyait les deux événements coïncidants? Il suffit de le lire pour constater au con-

Digitized by Google

Original from CORNELL UNIVERSITY

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

traire que tous les traits qu'il a ajoutés ont pour but de les distinguer en marquant très expressément l'incertitude de la parousie et la nécessité d'agir d'après les instructions de Jésus et en le regardant comme présent dans la personne de ses disciples. Chez lui, plus encore que chez Marc, l'attente de la parousie est un ressort moral pour conduire les âmes à la vie éternelle. Et ce serait à peine un paradoxe que de dire que Matthieu a plus expressément rapproché la parousie de la ruine du Temple pour mieux accuser l'opposition entre ces deux événements (1).

*
* *

Dans saint Luc nous retrouvons les mêmes éléments que dans saint Marc, mais comme transcrits dans un langage plus clair :

S. Luc, **21**, [5] Quelques-uns remarquant que le Temple était orné de belles pierres et de [riches] offrandes, il dit : [6] Ce que vous considérez, des jours viendront où il ne restera pas pierre sur pierre qui ne soit renversée. [7] Alors ils l'interrogèrent : Maître, quand donc cela arrivera-t-il? et quel sera le signe que cela doit arriver?

Comme dans Marc, la question n'est relative qu'à la ruine du Temple. Ici aussi elle est double, portant sur l'époque et sur le signe. Ceux qui interrogent ne sont point des disciples choisis, mais des personnes quelconques. Le danger de la question est estompé, ainsi que le mystère. On n'en verra que plus clairement que la péricope sur l'apostolat est étrangère à ce contexte.

[8] Il leur dit : Prenez garde de n'être point induits en erreur. Car beaucoup viendront sous mon nom, disant : C'est moi! et : le temps est proche! ne les suivez pas. [9] Et lorsque vous entendrez parler de guerres et de séditions, ne soyez pas dans la stupeur. Car il faut que cela arrive, mais la fin ne viendra pas si tôt.

Luc n'a pas voulu éclaircir le mystère de ceux qui se présentent comme sauveurs. On doit donc l'interpréter comme Marc. Rien n'indique ici une attente spéciale de l'avènement de Jésus.

[10] Alors il leur dit : Une nation s'élèvera contre une nation et un royaume contre un royaume, [11] et il y aura de grands tremblements de terre, et des pestes et des famines en divers lieux, et il y aura dans le ciel des apparitions effrayantes et des signes extraordinaires. [12] Mais, avant tout cela, on mettra la main sur vous et on vous persécutera, vous conduisant aux synagogues et aux geôles, amenés que vous serez

(1) On pourrait du moins, raisonnant *ad hominem* contre certains critiques, leur demander si c'est dans Matthieu, plutôt que dans Marc, qu'ils cherchent les traits primitifs de la catéchèse? Si l'évangéliste synoptique le plus moderne, si Matthieu qui dans ce discours a modifié Marc pour le rendre plus clair est aussi celui qui a développé dans cette circonstance l'idée de la parousie, est-ce une preuve qu'elle était la principale préoccupation de Jésus, ou la principale préoccupation de l'Église primitive?

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

devant des rois et des gouverneurs à cause de mon nom; [13] cela se terminera pour vous par le témoignage. [14] Soyez donc résolus à ne pas chercher d'avance votre justification, [15] car je vous donnerai paroles et sagesse à laquelle vos adversaires ne pourront ni résister, ni contredire. [16] Or vous serez livrés même par des pères et des mères et des frères et des parents et des amis, et on mettra à mort quelques-uns d'entre vous, [17] et vous serez haïs de tous à cause de mon nom. [18] Cependant pas un cheveu de votre tête ne tombera; [19] vous sauverez vos âmes par la constance.

Luc a donné une introduction spéciale à ce morceau : « alors il leur dit »; ce qui suggère un discours différent. Il y a compris (v. 10 et 11) la phrase qui dans Marc terminait la péricope précédente, en ayant soin de noter que les signes extraordinaires n'auraient lieu qu'après les persécutions contre les disciples. Dans la pensée de Luc, ils n'étaient probablement pas encore réalisés avant le siège de Jérusalem. L'assistance que Marc attribue à l'Esprit Saint, Luc l'attribue à Jésus lui-même. Présent spirituellement, il suggérera à ses témoins ce qu'ils devront dire. Quelques-uns seront mis à mort et cependant pas un cheveu ne tombera de leur tête; contradiction dans les termes qui montre combien peu ces phrases imagées doivent être prises à la lettre. C'est une expression toute faite pour dire : on ne vous fera aucun mal (I Sam. XIV, 45; II Sam. XIV, 11; I Reg. I, 52; Actes XXVII, 34). On ne leur fera aucun mal, puisque leurs âmes seront sauvées, dans le sens du salut éternel, comme dans Marc et dans Matthieu. Luc s'abstient de parler ici de la prédication dans le monde entier parce que son discours est mieux lié; il a probablement senti qu'il ne devait pas disperser les disciples dans le monde entier au moment de dire : « mais quand vous verrez Jérusalem... ».

[20] Mais lorsque vous verrez Jérusalem entourée d'armées, alors vous saurez que sa désolation est proche. [21] Alors que ceux qui seront dans la Judée fuient vers les montagnes, et que ceux qui seront dans la *cité* s'éloignent, et que ceux qui seront dans les champs n'y entrent pas. [22] car ce seront là des jours de justice pour que tout ce qui est écrit soit accompli. [23] Malheur à celles qui seront enceintes et à celles qui allaiteront dans ces jours-là! Car il y aura une grande calamité dans le pays et [la] colère [divine pèsera] sur ce peuple, [24] et ils seront dévorés par le glaive, et seront conduits en captivité dans toutes les nations, et Jérusalem sera foulée par les nations, jusqu'à ce que les temps des nations soient accomplis.

Cette péricope, comparée aux passages correspondants de Marc et de Matthieu, paraît d'abord très claire. L'abomination de la désolation est traduite par la présence des armées autour de Jérusalem. Cela remplace la profanation du Temple dans la perspective de Luc, et dès lors il lui était plus facile de représenter la ruine comme un châtiment. Les jours du châtiment (Os. IX, 7) sont l'accomplissement des

Digitized by Google Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

prophéties qui depuis des siècles n'ont cessé de menacer le peuple juif en cas d'infidélité. Il a donc été très coupable.

Le cachet apocalyptique paraît précisément dans cette prédétermination divine exprimée par des passifs; les menaces doivent être accomplies, les temps des nations doivent être remplis. Jérusalem foulée par les nations est encore du style prophétique (Is. LXIII, 18). Quand on ne saurait pas que saint Luc a été disciple de saint Paul, on ne pourrait expliquer ces temps des nations que selon la doctrine de l'apôtre (Rom. XI, 25) que la réprobation d'Israël permet l'entrée des nations dans le sein de l'Évangile : ἄχρι οὗ τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν εἰσέλθῃ est le meilleur commentaire de ἄχρι οὗ πληρωθῶσιν καιροὶ ἐθνῶν, quoique la phrase de Luc soit plus vague. Paul s'occupe des Gentils qui croiront, Luc réserve seulement avec Marc et Matthieu un temps où l'Évangile sera offert aux Gentils. Ce sera pour eux aussi un temps d'épreuves; après quoi ils seront jugés comme les Juifs. L'idée de plénitude, de révolution achevée, de période terminée, amenait assez naturellement au dernier acte.

25 Et il y aura des signes dans le soleil et dans la lune et dans les astres, et sur la terre les nations seront anxieuses et troublées par le bruit de la mer et des flots agités, 26 les hommes expirant de terreur et de l'appréhension de ce qui arrive au monde; car les vertus des cieux seront ébranlées. 27 Et alors on verra le Fils de l'homme venant dans la nuée avec puissance et une grande gloire.

Avec plus de précision encore que Marc et Matthieu, Luc change le théâtre des événements. La période intermédiaire de détresse, l'avènement des faux christs et des faux prophètes, leur acharnement contre les élus, tout cela est passé sous silence ou renfermé dans les « temps des nations ». La scène est mondiale, quoique, pour l'effet du tableau, les nations soient censées groupées au bord de la mer (1), les yeux fixés vers le ciel où des signes redoutables se manifestent. Le Fils de l'homme paraît alors, sans que rien ait indiqué l'attente anxieuse de ses fidèles. Quel est le rapport de ces derniers signes qui ne sont plus des signes présages, mais des prodiges catastrophes, avec ceux du v. 11? Il est probable que ces premiers signes sont censés échelonnés depuis le commencement des persécutions du moins, jusqu'à la ruine de Jérusalem. Ils ne forment pas, comme les derniers, un seul tableau : des pestes, des famines, des tremblements de terre sont des événements courants, et les apparitions dans le ciel, si elles sont de l'ordre surnaturel, n'ont rien d'eschatologique. Les Juifs les avaient connues (II Macch. x, 29); elles

(1) La mer en général, non la mer de Sodome, comme IV Esdr. v, 7.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

se faisaient plus fréquentes dans les grandes calamités nationales, comme au siège de Jérusalem (JOSÈPHE, *Bell.* VI, v, 3). Les derniers prodiges, au contraire, sont l'ébranlement de l'univers dans sa dernière crise. Comme Marc et Matthieu, Luc a soin de ne plus mettre ici les disciples en scène; il ne s'agit plus d'eux, mais de l'humanité tout entière en présence du cataclysme final. Ce cataclysme paraît dans Luc moins instantané que dans Marc, à cause du mot προσδοκία (v. 26). Mais on ne peut oublier ici qu'il est caractérisé plus loin comme un jour (v. 34).

Προσδοκία signifie ici moins attente que terreur, puisqu'on en meurt. On croit voir les humains assister bouche bée à des convulsions tragiques du monde; à ce moment il n'y a plus d'incertitude ni de conjectures à faire.

28 Lorsque ces choses commenceront d'arriver, prenez courage et levez la tête, car votre délivrance approche. 29 Et il leur dit une parabole : Voyez le figuier et tous les arbres; 30 lorsqu'ils bourgeonnent, vous concluez d'après eux que l'été désormais est proche. 31 De même vous aussi, quand vous verrez arriver ces choses, sachez que le règne de Dieu est proche. 32 Je vous dis en vérité que cette génération ne passera pas que tout n'arrive. 33 Le ciel et la terre passeront, mais mes paroles ne passeront point.

Luc revient ici aux auditeurs de Jésus, dont il ne pourrait affirmer qu'ils ont survécu au temps des nations. Aussi se reporte-t-il expressément au commencement des événements. Comme le prouve la parabole du figuier, il s'agit ici des signes qui peuvent servir de présage, non de ceux qui marquent le terme, donc plutôt de ceux du v. 11 que de ceux du v. 25 et ss. Les premiers faits sont le signal de la délivrance, ou du règne de Dieu. Luc a ainsi rendu par deux expressions à peu près synonymes dont l'une, ἀπολύτρωσις, est de frappe paulinienne, ou par deux aspects, l'aspect humain et l'aspect divin d'une même réalité, ce que Marc et Matthieu ont laissé dans le mystère. Il ne dit pas lui non plus que le Fils de l'homme est proche, explication qui plaît à certains modernes, et qu'il aurait employée pour traduire en clair la phrase énigmatique, si pour lui l'événement marqué ici n'avait été distinct de l'avènement ultime sur lequel il reviendra plus loin (v. 34). Pour lui comme pour Marc la question des auditeurs ne porte que sur la ruine du Temple. Lorsqu'elle est consommée, on peut dire que tout est accompli.

Mais ce qui est un châtiment pour « ce peuple » et qui ouvre pour les nations une période nouvelle, est pour les disciples une délivrance, et même le règne de Dieu. Ici tout est à l'espérance et à la joie, les disciples sont invités à lever la tête parce qu'il ne s'agit

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

pas encore du compte qu'ils auront à rendre individuellement, mais de nouvelles destinées pour le monde.

34 Prenez garde à vous-mêmes, de peur que vos cœurs ne s'appesantissent par l'excès du manger et du boire et par les soucis de la vie, et que ce jour-là ne tombe sur vous soudain 35 comme un filet; car il surviendra sur tous ceux qui sont assis sur la surface de toute la terre. 36 Veillez plutôt en priant sans cesse afin d'échapper à toutes ces choses qui doivent arriver, et de comparaître devant le Fils de l'homme.

Le jour qui surviendra soudain, sans que rien permette de le prévoir, c'est bien, selon Luc, le jour de la parousie (XVII, 24 ss.). Il sera tellement inopiné, qu'on risque d'être saisi dans toute la séduction des biens sensibles. Si ce fin écrivain n'a pas tout à fait perdu ici ses qualités ordinaires de logique, il fait ici allusion au cataclysme des v. 25 et ss., qu'il considère par conséquent comme instantané et aussi inévitable qu'un filet (1). Les fidèles sont exposés à un double danger : pendant les périodes calmes, s'abandonner aux jouissances temporelles; pendant les périodes calamiteuses, succomber à de redoutables périls. Ils doivent être toujours prêts à comparaître devant le juge. Luc s'est abstenu de dire que le Fils ne connaissait pas le jour du jugement, et il n'a pas insisté sur le retard possible de la parousie. Mais plus clairement peut-être encore que Marc il a opposé l'événement historique qui devait avoir des signes présages et qui inaugurait une période nouvelle, et le jour de la fin soudaine.

Que si toutefois on refusait d'interpréter la délivrance et le règne de Dieu de la nouvelle forme de ce règne après la ruine de Jérusalem, si la délivrance et le règne sont plutôt synonymes de la parousie du Fils de l'homme, il demeure cependant impossible de les comprendre dans les événements annoncés pour la génération contemporaine. Le πάντα du v. 32 ne peut avoir plus d'extension que le ταῦτα πάντα du v. 36. Or dans ce dernier verset il marque les événements auxquels on peut échapper et qui précèdent le coup de filet auquel personne ne peut échapper. Il faudrait s'arrêter à cette distinction, déjà indiquée à propos de saint Matthieu, des événements qui annoncent la fin, du coup qui la consomme. Ce coup serait annoncé comme proche... En quoi Luc serait resté fidèle à la tradition prophétique qui représente toujours le jour du Seigneur comme proche, parce qu'il termine l'horizon du prophète. Mais ce jour arrivera soudainement, de façon à ne pouvoir être pressenti, sa date n'est pas connue, et il est certainement postérieur à la ruine de Jérusalem et aux temps des nations.

(1) Il s'agit ici d'un filet abattu sur le sol et qui retient captif tout ce qui est recouvert par ses mailles.

Digitized by Google

Original from CORNELL UNIVERSITY

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Toutefois nous n'estimons pas cette manière la plus probable. Luc n'aurait pas distingué le règne de Dieu de la session de Jésus à la droite du Père, mais il a dû le distinguer de la venue de Jésus comme juge. Avec cet écrivain soigneux, il faut tenir compte de toutes les nuances. Aussi verrons-nous plus loin, dans l'interrogatoire des sanhédrites (XXII, 69), l'avènement du Fils de l'homme remplacé par sa session à la droite de la puissance de Dieu.

C'est pendant que Jésus siégera ainsi que les temps des nations pourront se placer, et c'est déjà le règne de Dieu, tandis que l'avènement, pris dans un sens plus spécial, précède le jugement.

*
* *

Nous avons cherché à préciser la pensée de chaque évangéliste. La comparaison de chaque texte avec les deux autres y aide beaucoup, mais cette comparaison même manifeste tant de différences de détail qu'il est très difficile de savoir comment Jésus lui-même s'est exprimé. Retenir comme son texte les passages les plus semblables dans les trois synoptiques serait sans doute un procédé trop mécanique, qui d'ailleurs ne fournirait que des bribes de discours. Essayons une analyse qui tienne compte à la fois des ressemblances et des divergences en distinguant les principaux points touchés.

A. *Le discours sur la ruine du Temple.* Jésus a prédit la ruine du Temple. Ce fait doit être retenu ; le doute à ce sujet, issu de la fantaisie, ne relèverait plus de la critique.

Or c'était là une prédiction de la plus haute portée. Dire que le Temple serait détruit, c'était condamner d'avance tous les prétendus sauveurs qui promettraient l'intervention divine. Jésus met ses disciples en garde contre leurs séductions. Au lieu de se réfugier dans Jérusalem pour attendre le miracle, ceux qui ont foi en Jésus devront prendre la fuite. Cet événement se produira avant que la génération actuelle ne soit passée. Il y aura un signe. Mystérieux dans Marc et dans Matthieu : l'abomination de la désolation, il est traduit par Luc : le commencement du siège de Jérusalem. L'événement lui-même n'est pas décrit, mais sa nature est suffisamment précisée par la question elle-même. L'obscurité et le vague, lorsqu'il s'agit de l'avenir, sont dans la nature des choses et de style.

L'accord est si parfait entre les synoptiques et le discours est si conforme au thème indiqué qu'il n'y a pas lieu de douter de son authenticité. Il semble que Marc et Matthieu en ont mieux conservé les termes que Luc.

B. *La péricope sur l'apostolat et les persécutions.*

Elle se trouve dans les trois synoptiques, mais, au point de vue pure-

Digitized by Google Original from CORNELL UNIVERSITY

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

ment critique, il y a des raisons de douter qu'elle fasse partie du premier discours. Matthieu en a placé une bonne partie ailleurs.

Les apôtres étant censés dispersés, on comprend mal que Jésus les mette en présence de la ruine du Temple comme s'ils n'avaient pas quitté la Judée. L'accord des évangélistes s'expliquerait par un phénomène assez ordinaire dans la composition des synoptiques. Marc aurait bloqué les deux discours. Matthieu trouvant la péricope dans un discours de mission (où Marc l'aurait lue), l'avait d'abord placée ailleurs; il l'aurait reprise en termes différents par déférence pour l'ordre de Marc. Luc aurait suivi Marc.

On peut objecter que ces raisons alléguées ne sont pas décisives. Le point le plus irréductible au contexte est la prédication dans le monde entier. Elle manque à Luc. Marc et Matthieu ont pu la prendre ailleurs pour l'ajouter ici. Sans cette phrase, la recommandation a sa raison d'être dans la situation donnée. Les apôtres auront un double devoir : ne pas ajouter foi aux promesses des faux Messies, conduite purement négative, mais il faut aussi que, malgré les persécutions, ils prêchent l'Évangile. De toute façon ils ne doivent pas s'absorber dans l'appréhension de la catastrophe; l'intérêt est ailleurs.

Cependant l'objection n'aboutit qu'à justifier le point de vue rédactionnel. Luc a probablement senti ce qui heurtait le plus, — l'éloignement des disciples, — et aura évité ce trait. Toute la péricope a décidément l'apparence d'une parenthèse. Nous conclurions volontiers qu'elle a été prononcée par Jésus, mais, plus probablement, dans une autre circonstance.

C. *La péricope d'eschatologie cosmique.* Il y a dans cette péricope un petit passage d'attente parousiaque dans Marc (XIII, 21 s.) de couleur chrétienne, très développé par Matthieu, mais absent dans Luc qui l'a placé en partie ailleurs (XVII, 23). On ne peut donc pas soutenir que Jésus l'a prononcé tel quel à ce moment. Il reste une petite apocalypse. On peut dire du moins qu'elle ne fait pas partie de cet enseignement que Jésus opposait comme son enseignement nouveau et original à la tradition ancienne, puisqu'elle se compose presque entièrement de citations. Est-ce la citation en bloc d'un document préexistant, ou bien est-ce Jésus qui a fait le conglomérat? Il importe assez peu, et ce n'est pas lui faire tort que de se demander s'il a opéré lui-même les sutures. Tout le petit morceau ressemble plus à l'*Assumptio Mosis* qu'au discours sur la montagne, et, au point de vue purement critique, il est fort douteux que Jésus ait prononcé cette apocalypse. Un catholique peut être gêné par la tradition exégétique pour mettre en doute que Jésus l'ait jamais récitée; il peut du moins

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

faire remarquer aux critiques comme un argument *ad hominem* décisif que si on refuse d'attribuer à Jésus des réminiscences de l'Ancien Testament, à plus forte raison est-il contraire à sa manière d'employer des images toutes faites.

Mais nous ne voulons pas nous placer sur ce terrain.

Nous admettons que Jésus a dit quelque chose de semblable pour annoncer son avènement et le jugement dernier. L'accord des synoptiques sur le fond nous est une loi, en maintenant toutefois leur liberté rédactionnelle quant aux termes. En admettant que le morceau reflète dans leur exactitude substantielle les paroles de Jésus, est-il certain ou plus probable qu'elles ont été prononcées dans cette circonstance? Cela ne paraît pas plus vraisemblable que pour la péricope sur l'apostolat. Marc a pu bloquer. Il aura entraîné Matthieu qui a même placé là des développements sur la parousie que Luc a placés ailleurs dans un contexte spécial. Le discours sur la parousie ayant eu très probablement, d'après Luc, son existence distincte, Marc, qui ne le donne nulle part, a peut-être pensé qu'il suffisait d'en esquisser ici un équivalent.

Si l'on constate que cette apocalypse change très inopinément le thème et le théâtre du discours principal, on a le droit d'affirmer, avec certains critiques de marque, que le discours sur la ruine de Jérusalem ne contenait pas d'allusions à la fin du monde et à l'avènement du Fils de l'homme.

D. *La ruine du Temple et la fin du monde.* Mais à supposer, ce qui est très douteux, que Jésus ait parlé de la fin du monde à propos de la ruine de Jérusalem, est-ce, comme on le prétend, pour affirmer que les deux événements allaient coïncider, ou bien la ruine de Jérusalem devait-elle coïncider avec la parousie, la fin du monde étant remise à une autre époque?

Sur le dernier point il peut y avoir quelque obscurité dans saint Luc, mais on ne peut affirmer sans preuve qu'il a voulu s'écarter de Marc. Dans Marc et dans Matthieu, il est certain que l'avènement du Fils de l'homme coïncide avec la fin du monde. C'est aussi bien le premier acte du monde nouveau que le dernier du monde finissant.

Cet acte est-il dans le même rapport avec la ruine de Jérusalem? Les trois synoptiques protestent absolument du contraire. D'après Marc et Matthieu, les disciples pourront échapper par la fuite à cette catastrophe; d'après Luc, il faut placer entre les deux les « temps des nations ». Aussi bien, si la fin du monde s'était alors produite, c'était une autre manière de donner raison aux Juifs; après eux il n'y avait plus rien. Si l'intervention miraculeuse ne se produisait pas pour sauver Jérusalem, elle se serait produite pour frustrer les Gentils de leur victoire.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Pour sortir du point de vue juif, il fallait un intervalle, si court qu'il fût, entre les deux événements, et cet intervalle est certainement marqué dans les trois synoptiques. Mais alors il n'y avait plus de raison pour que la fin du monde se produisît plus tôt ou plus tard. Jérusalem détruite, le monde continuerait son cours. Quand viendrait la fin? C'était le secret de Dieu.

Entre les événements historiques auxquels devait assister une partie de la génération contemporaine, et le dernier instant de l'humanité, il n'y a point de lien nécessaire, c'est sur quoi les trois synoptiques sont d'accord, et cela aussi doit représenter la pensée de Jésus.

Il est certain d'ailleurs que, si sa pensée porte sur deux points, elle n'y répand pas la même clarté. Les espérances juives sont condamnées sans appel. Le messianisme n'a pas pour but le salut de Jérusalem. Du Temple il ne restera pas pierre sur pierre. La génération contemporaine ne passera pas que tout ne soit accompli. Les disciples ne doivent pourtant pas s'absorber dans cette pensée. Séparés de leur maître, ils attendent son retour. Nous sommes vraiment ici dans un monde nouveau dont les destinées ne dépendent pas du sort de la nation juive. Quand viendra le maître? Nul ne le sait... il se fera peut-être attendre. Il faut veiller.

Ce sont là deux ordres d'idées bien différents. Il y avait cependant entre eux ce lien que l'évangile, regardé comme le commencement du règne de Dieu, faisait suite à l'histoire du peuple juif. La fin de l'un était donc le commencement de l'autre. Mais ce lien n'existait que si les deux phases étaient considérées comme historiques, ayant leur théâtre sur la terre, séparées seulement par un événement de l'ordre historique. Ce point de vue suppose que la fin du monde est dans une autre perspective. On pouvait alors concevoir les plus belles espérances pour le développement sur la terre du règne de Dieu. Toutefois on ne pouvait oublier que Jésus avait recommandé à tous la vigilance, sans promettre la sécurité pour un seul jour, et comme on comprenait difficilement le règne messianique de Dieu sur la terre sans la présence du Messie, on soupirait après son avènement.

Mais, quoi qu'il en soit des idées qui agitaient l'esprit des premiers chrétiens, partagés entre les illusions du judaïsme et les espérances des temps nouveaux, ce qui apparaît comme le fond le mieux attesté et le plus certain de la pensée de Jésus, c'est que la ruine du Temple était proche, que ses disciples devaient demeurer fidèles à ses enseignements à Lui, sans se laisser envelopper dans une catastrophe inévitable et en se tenant toujours prêts à paraître devant Dieu.

Jérusalem. *(A suivre.)*

Fr. M. J. LAGRANGE.

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Digitized by Google Original from CORNELL UNIVERSITY

MÉLANGES

I

L'ÉDIT BYZANTIN DE BERSABÉE

Le grand fragment d'inscription grecque que je public aujourd'hui, et qui est, comme on va le voir, d'un rare intérêt, m'a été obligeamment communiqué par le P. Lagrange. Il vient d'être mis au jour dans des conditions sur lesquelles la prudence me commande de garder jusqu'à nouvel ordre une entière réserve.

C'est une plaque de marbre blanc mesurant : 0m 804 de longueur, sur 0m 355 de largeur en haut, 0m 445 en bas. La hauteur des lettres est de 0m 03 à 0m 04. L'épaisseur n'a pas été notée. C'est quelque peu regrettable, car ce détail pourrait avoir son importance pour la question de savoir si ce fragment fait réellement partie de l'ensemble de la grande inscription de Bersabée dans laquelle j'ai cru reconnaître autrefois un rescrit impérial byzantin relatif aux contributions de la Palestine, en particulier de la Palæstina IIIa Salutaris, inscription dont d'autres fragments, semble-t-il, sont successivement sortis des mains qui les détiennent et en détiennent peut-être d'autres encore. Tout paraît d'ailleurs indiquer, à première vue, qu'il en est bien ainsi : la provenance du document, la nature du marbre, la forme et le module des lettres, l'emploi de certaines sigles caractéristiques, enfin la teneur même du texte. Du reste, quelque différence d'épaisseur dans les divers morceaux ne constituerait pas forcément une objection dirimante contre cette façon de voir, car ce texte officiel, d'une étendue certainement considérable, pouvait être gravé, non pas sur une dalle unique, mais sur une série de dalles de marbre juxtaposées, d'épaisseur variable.

Pour plus de commodité, je désignerai dorénavant les fragments antérieurement connus, et que je considère comme congénères, par les nos d'ordre I, II, III, IV, en attribuant au nouveau venu le no V, avec l'espoir que cette série ne s'arrêtera pas là. J'ajouterai que si I et V demeurent jusqu'à présent isolés dans l'ensemble, II, III et IV se raccordent exactement entre eux et forment un tout cohérent, ainsi que je l'ai montré naguère (1).

(1) Je rappelle que ces numéros correspondent respectivement aux fragments étudiés aux endroits suivants :

I : *Recueil d'Archéologie Orientale*, t. V, pp. 130-147; cf. *R B.* 1903, p. 276;

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

Notre plaque n° V semble être complète en haut, en bas et à gauche. Elle est brisée à droite, sur une étendue qu'on ne saurait évaluer.

Le texte de 18 lignes offre la même disposition en colonnes que sur le frag. I. Comme sur celui-ci, il doit se lire d'une façon continue, *a*, *b*, *c*, *d*, sans qu'on s'arrête aux blancs, parfois considérables, qui interviennent entre les colonnes : *a*, nom de ville au génitif, précédé de la préposition ἀπὸ, plus ou moins abrégée; *b*, rubrique des νο(μίσ-ματα) ou pièces d'or; *c*, montant de la contribution exprimé en lettres numérales; *d*, attribution, subsidiaire ou complémentaire, à certaines parties prenantes, uniformément précédée de la conjonction καὶ, abrégée en S à partir de la ligne 2. Telle est l'économie générale du texte.

Les analogies avec I sont des plus étroites, et, comme on le verra, plusieurs points de celui-ci, et aussi de II, III, IV, demeurés encore obscurs, se trouvent définitivement éclaircis par des rapprochements qui s'imposent.

Après avoir donné la transcription et la traduction du morceau, j'en commenterai brièvement la teneur; je traiterai ensuite à part la question proprement géographique, qui en constitue le principal intérêt.

L. 1, *a* : Ἀπὸ. On distingue nettement sur l'estampage, ici et à la l. 2, le petit *omicron*, peu visible sur la photographie, qui surmonte le π. A partir de la l. 3, jusqu'à la l. 18, cette préposition est remplacée systématiquement par la sigle abréviative A qui nous avait fort embarrassés sur le fragment I, où elle précède également une série de noms géographiques. Je soupçonnais déjà que cette sigle devait représenter une préposition gouvernant le génitif (1). La forme même, inexactement figurée sur la seule copie que j'eusse à ma disposition, me faisait penser alors à διὰ, l'élément principal y ayant l'aspect d'un Δ plutôt que d'un A. Mais la structure du A, déjà perceptible dans une meilleure reproduction publiée depuis (2), est nettement reconnaissable dans notre nouveau fragment. D'autre part, la *scriptio plena* ἀπὸ, répétée deux fois dans le groupe II-IV, l. 8, pouvait faire prévoir le fait mis définitivement hors de doute par le fragment V.

II, III, IV (= A, B, C) : *Rec. d'Arch. Or.*, t. VII, pp. 186-190; cf. *R. B.* 1904, p. 85; 1905, pp. 279 et 429; 1906, p. 87-91.

(1) *Rec. d'Arch. Or.*, V, p. 142 : « διὰ, *ou autre* ».

(2) *Rev. Bibl.* 1903, p. 276. Je profite de l'occasion pour noter ici les améliorations que cette reproduction photographique a apportées au texte de I, en faisant état, d'autre part, des observations dont l'a accompagnée le P. Vincent.

L. 1, *A* : τοῖς δουλ ς.. — *BC* : νο(μίσματα) β'. — L. 2, *B* : νο(μίσματα) ν' S. — L. 3, *B* : νο(μίσματα) λ' S.

Il faut, en outre, ajouter une 12e ligne, dont le P. Vincent a discerné des traces sur l'original : L. 12. N (ρ ?) ν' (A ?).

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

TRANSCRIPTION ET TRADUCTION.

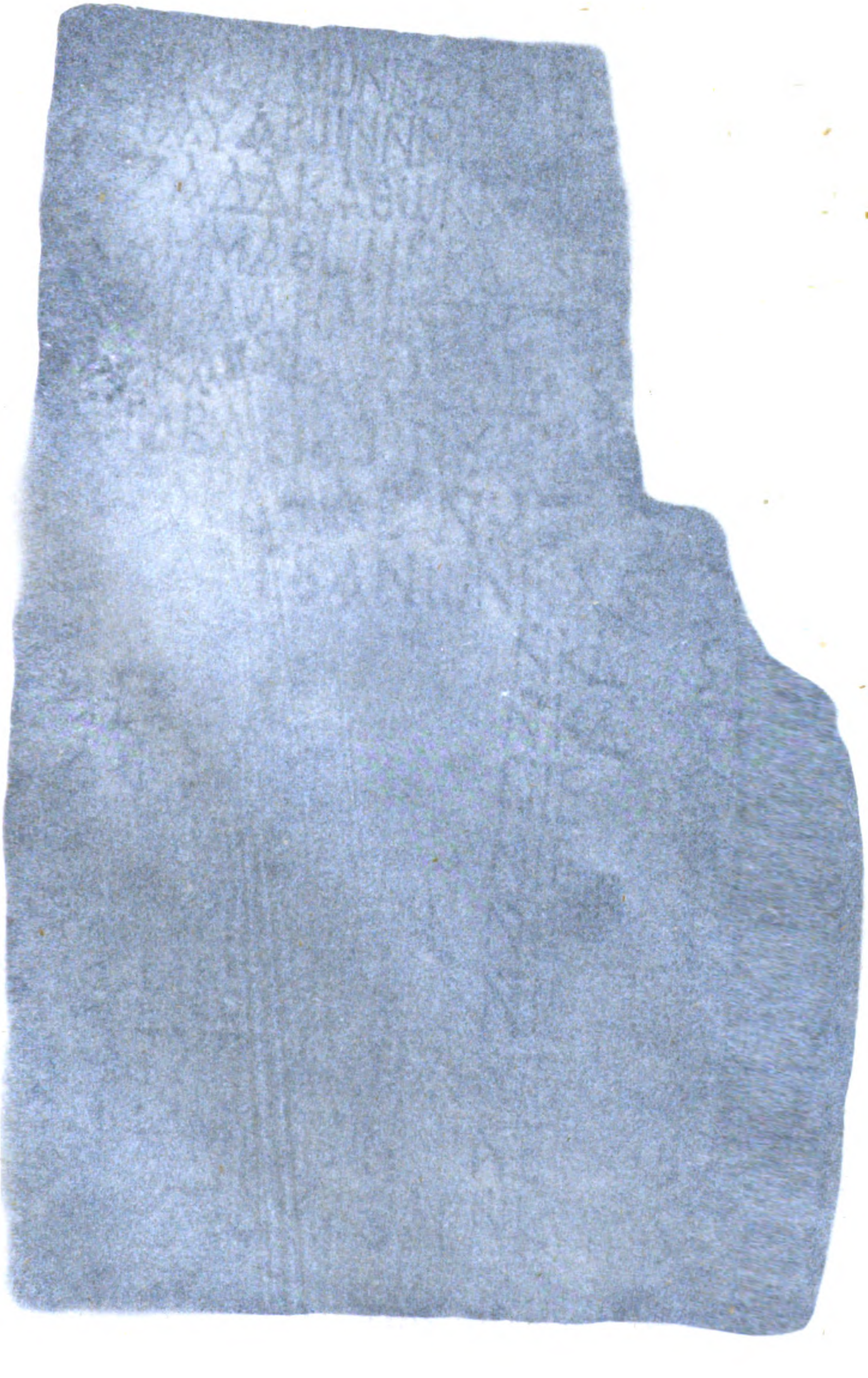
	a	*b*	*c*	*d*
1	ἀπ(ὸ) Αδροων (1)	νο(μίσματα)	ξε′	καὶ τ[οῖς.
2	ἀπ(ὸ) Αυαρων	νο(μίσματα)	μγ′	(καὶ) τ[οῖς.
3	(ἀπὸ) Ζαδ(? δ)ακαθων	νο(μίσματα)	λϐ′	(καὶ) [τοῖς.
4	(ἀπὸ) Αμμαθων	νο(μίσματα)	κδ′	(καὶ) τ[οῖς.
5	(ἀπὸ) Αριδδηλων τῆς Γρα?...	[?νο(μίσματα)	. .	
6	(ἀπὸ) Καρκαριας	νο(μίσματα	ιε′	(καὶ) [τοῖς.
7	(ἀπὸ) Σοϐαειας ὁρίου Αριδ(δηλων)	[νο(μίσματα)	. .	
8	(ἀπὸ) Ῥοϐαθας	νο(μίσματα)	μγ′	(καὶ) τ[οῖς
9	(ἀπὸ) Ελλεϐανων	νο(μίσματα)	λς′	(καὶ) τ[οῖς
10	(ἀπὸ) Αφρους	νο(μίσματα)	κδ′	(καὶ) τ[οῖς.
11	(ἀπὸ) Σιρθας	νο(μίσματα)	κδ′	(καὶ) τ[οῖς.
12	(ἀπὸ) Φαινους	νο(μίσματα)	ιε′	(καὶ) το[ῖς
13	(ἀπὸ) Μωας	νο(μίσματα)	ιε′	(καὶ) το[ῖς
14	(ἀπὸ) Τολοανων	νο(μίσματα)	ιε′	(καὶ) το[ῖς
15	(ἀπὸ) Εισειϐων	νο(μίσματα)	ιε′	(καὶ) το[ῖς
16	(ἀπὸ) τοῦ Πραισιδίου	νο(μίσματα)	ιϐ′	(καὶ) το[ῖς
17	(ἀπὸ) Θομαρων	νο(μίσματα)	ε′	(καὶ) τοῖ[ς
18	(ἀπὸ) Αιναυαθας	νο(μίσματα)	κ′	(καὶ) τοῖ[ς

II

	a	*b*	*c*	*d*
1	De Adroa,	pièces d'or :	65,	et pour les.
2	De Auara,	pièces d'or :	43,	et pour les.
3	De Zadakatha,	pièces d'or :	32,	et pour les.
4	De Ammatha,	pièces d'or :	24,	et pour les.
5	De Ariddèla de la G? ra....,	[pièces d'or :	..,	et pour les.
6	De Karkaria,	pièces d'or :	15,	et pour les.
7	De Sobaeia de la limite de Ariddèla,	[pièces d'or :	..,	et pour les.
8	De Robatha,	pièces d'or :	43,	et pour les.
9	De Ellebana,	pièces d'or :	36,	et pour les.
10	De Aphrô,	pièces d'or :	24,	et pour les.
11	De Sirtha,	pièces d'or :	24,	et pour les.
12	De Phainô,	pièces d'or :	15,	et pour les.
13	De Môa,	pièces d'or :	15,	et pour les.
14	De Toloana,	pièces d'or :	15,	et pour les.
15	De Eiseiba,	pièces d'or :	15,	et pour les.
16	Du *Praesidium*,	pièces d'or :	12,	et pour les.
17	De Thomara,	pièces d'or :	5,	et pour les.
18	De Ainauatha,	pièces d'or :	20,	et pour les.

(1) Je laisse à dessein sans accentuation les noms géographiques, cette accentuation pouvant être sujette à controverse.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google



Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from
CORNELL UNIVERSITY

[illegible] d'or : 65, et pour les. . . .

[illegible] d'or : 43, et pour les.

[illegible] d'or : 32, [illegible] pour les. . . .

[illegible] d'[illegible] : 24, e[illegible] pour les.

[illegible] d'or : [illegible] et pour les

[illegible] d'or : 15, et pour les.

[illegible] et pour les. . . .

[illegible] [illegible] : 63, et pour les.

De Eliel [illegible] [illegible] : [illegible], et pour les.

[illegible] De Aghi [illegible] [illegible] 24, et pour les.

[illegible] Sir[illegible] [illegible] d'or : 24, et pour les.

[illegible] pièces d'or : 15, et pour les.

pièces d'or : 15, et pour les.

pièces [illegible] : [illegible], et pour les.

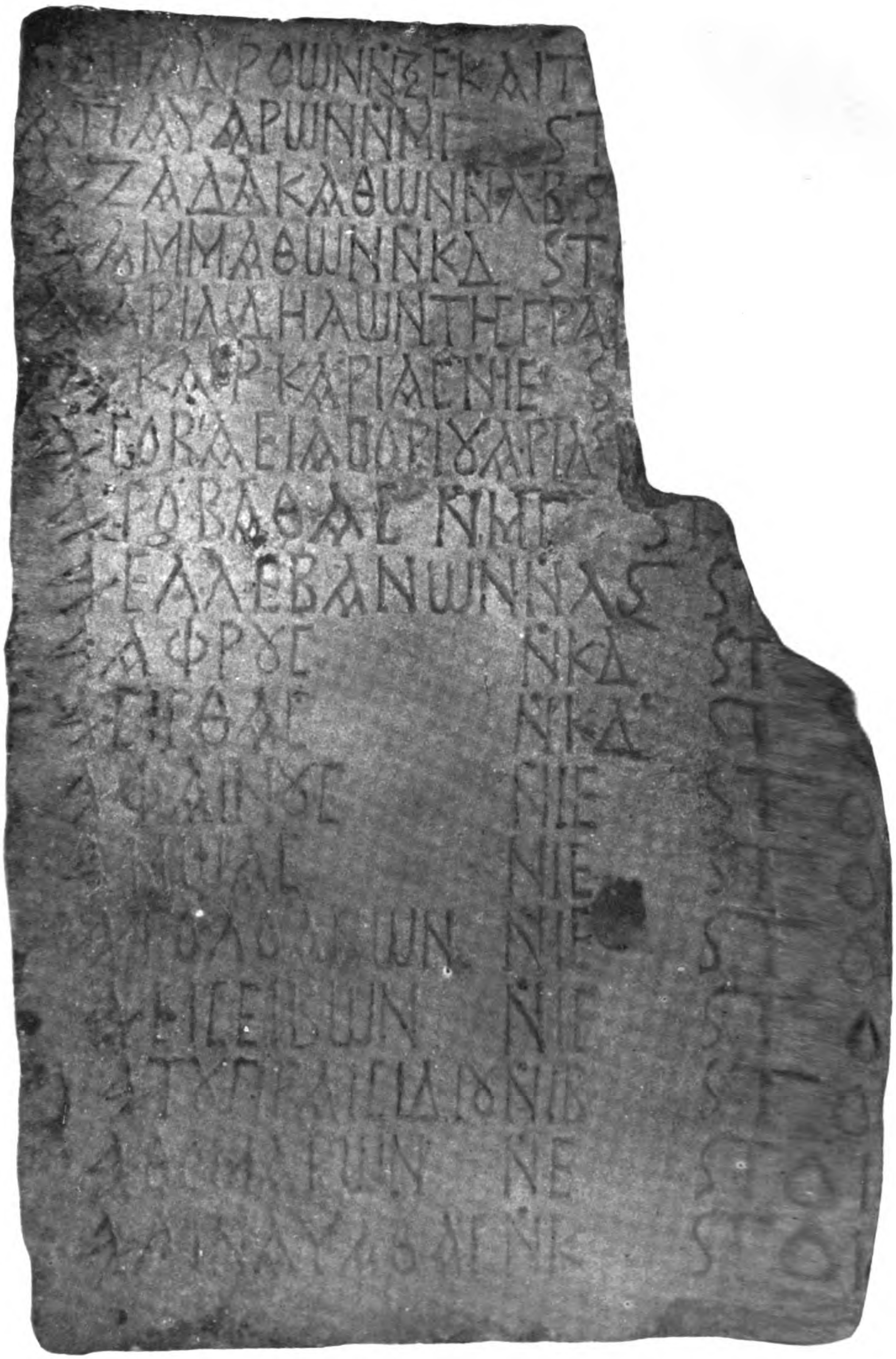
pièces d'or : 15, et pour les.

pièces d'or : 12, et pour les.

[illegible] pièces d'or : 5, et pour les.

18[illegible] pièces d'or : 20, et pour les.

[illegible] laiss[illegible] [illegible] les termes géographiques, cette accentuation pouvant être [illegible]



Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Digitized by Google

Original from
CORNELL UNIVERSITY

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from
CORNELL UNIVERSITY

Il convient donc désormais d'attribuer la valeur de ἀπὸ à la sigle en question, dans tous les passages de I où elle apparaît, y compris celui de la l. 10 où elle précède un mot qui n'est peut-être pas un nom géographique (ἀ(πὸ) τοῦ ν....). Cette préposition indique d'une façon générale les villes, éventuellement certaines catégories de personnes, *desquelles* devaient être perçues les sommes énoncées.

L. 1, *b* : νο(μίσματα). Le petit *omicron* surmontant les sigles abréviatives N est parfaitement visible, du haut en bas de la colonne (1). Il l'était déjà dans la colonne *b*, correspondante, de I; du moins d'après la seconde reproduction du fragment donnée par la *Rev. Bibl.* 1903, p. 276, car il avait été omis dans la première copie sur laquelle j'avais dû opérer, ce qui ne m'avait pas empêché, du reste, de déterminer la véritable valeur de la sigle.

L. 1, *d* : καὶ τοῖς... Cette formule, plus ou moins conservée, mais malheureusement toujours incomplète, se répète littéralement du haut en bas de la colonne *d*. Seulement, à partir de la l. 2, la conjonction καὶ y est remplacée par la sigle abréviative *S*. Cela nous donne la clef définitive de cette sigle qui, également employée, soit dans la même formule, soit dans d'autres expressions, dans I, *passim*, et dans II, ll. 6, 8, y était susceptible de différentes valeurs (2). Il est probable que le mot manquant ici après l'article τοῖς, qui en annonce l'état grammatical, devait être ΔΟΥΛΣ, comme dans I. La lecture et l'interprétation du mot ainsi abrégé, n'en demeurent pas moins toujours douteuses : δούλ(οις)? ou quelque dérivé du même radical? Quel qu'il soit, il désigne, semble-t-il, certaines catégories de parties prenantes, auxquelles étaient assignées diverses allocations. Ces allocations, indiquées parfois dans I, manquent complètement ici; elles devaient figurer dans les prolongements respectifs des 18 lignes; par conséquent cela nous indique que V a perdu une partie notable du texte à droite, et ce du haut en bas.

Ce dispositif uniforme nous montre, entre autres choses, que dans I, *a*, l. 1, les νο[μίσματα] κϐ', « vingt-deux pièces d'or », devaient être précédés d'un nom de ville, gouverné au génitif par ἀπὸ, et que ce chiffre représente le montant de la taxe de ladite ville. De même, dans II, l. 8, il faut lire : καὶ ἀπὸ τῆς Τερεβίνθου. Même conclusion pour

(1) Même à l'extrémité de la l. 7, je crois distinguer sur l'estampage les traces de N, qui, par suite de la longueur exceptionnelle de la ligne, se trouve rejeté en dehors de l'alignement normal de la colonne. Il en était de même vraisemblablement à l'extrémité de la l. 5, mais, vu la longueur encore plus grande de cette ligne, il n'est pas permis d'être aussi affirmatif.

(2) Soit καὶ, soit le signe numéral = 6, soit marque d'abréviation du mot précédent.

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Digitized by Google

Original from CORNELL UNIVERSITY

II, l. 6 : la lecture καὶ ἃ διδοῦσιν s'impose ; dans ce cas, il est possible que le verbe au pluriel fût suivi d'au moins deux sujets, dont nous n'avons plus que le premier, au singulier : ὁ βικάριος δευτέρ(ας)... On pourrait alors admettre qu'il intervient une lacune assez considérable entre δευτέρας et Παλεστίνης, malgré la tentation qu'on peut avoir de rattacher ces deux mots l'un à l'autre : « le *Vicarius de la Palæstina II*ᵃ ».

OBSERVATIONS GÉOGRAPHIQUES.

Notre texte de 18 lignes nous donne les noms de 18 villes, chaque ville formant un article distinct avec le montant de la contribution afférente, contribution sur la nature de laquelle je n'ai pas à revenir, ayant déjà essayé de montrer dans ma première étude sur le fragment I, qu'il s'agit vraisemblablement de l'*adæratio*, ou conversion en espèces de la taxe de l'annone exigible jusque-là en nature. Toutes ces villes semblent, ainsi que nous allons le voir, appartenir à la *Palæstina III*ᵃ, comme Bersabée elle-même d'où provient le document émanant de l'autorité supérieure qui règle l'assiette du nouveau mode de taxation.

J'ai essayé de mon mieux de déterminer l'identité de ces villes en recourant aux divers témoignages antiques que nous possédons et parmi lesquels celui-ci vient prendre place au premier rang. Quant à leur localisation sur le terrain, c'est souvent chose fort malaisée, parfois impossible, toute cette région de la *Palæstina III*ᵃ, qui correspond à l'ancien pays d'Édom et englobe une partie de l'Arabie Pétrée, étant encore quasiment une *terra incognita*, et les cartes qu'on en a publiées jusqu'ici, tout à fait insuffisantes. Bientôt, il est vrai, cette lacune sera comblée, grâce au Professeur A. Musil, qui a exploré à fond tous ces parages pendant plusieurs années et en a dressé une carte détaillée dont l'apparition fera époque dans la science. Avec une obligeance à laquelle je suis heureux de rendre hommage, il a bien voulu me communiquer une épreuve de cette carte gravée pour le compte de l'Académie des sciences de Vienne (1). C'est un admirable travail qui fait à son auteur le plus grand honneur. J'y ai apprécié surtout la fidélité impeccable avec laquelle y sont transcrits ces centaines de toponymes arabes qui sont souvent si difficiles à saisir pour

(1) *Karte von Arabia Petræa, nach eigenen Aufnahmen von Professor Dr. Alois Musil, mit Unterstützung der K. Akademie der Wissenschaften.* La carte, à l'échelle du $\frac{1}{300.000}$, se compose de quatre feuilles, plus une feuille des environs de Pétra, à grande échelle.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

une oreille européenne, et dont pourtant la forme exacte est la base première et indispensable de toute étude de géographie historique. J'aurai à y recourir dans certains cas, là où les cartes ordinaires sont en défaut; toutefois, je ne le ferai qu'avec une réserve que m'imposent la discrétion envers l'auteur qui a bien voulu me confier ce document inédit et son désir bien naturel de se réserver la solution de diverses questions géographiques et archéologiques, devenue possible grâce à lui.

Les noms de nos 18 villes se présentent tous au génitif; j'ai cru devoir, dans le commentaire, en rétablir les nominatifs, qui sont intéressants par les formes qu'ils affectent (distinction des pluriels neutres et des féminins singuliers également terminés par un α qui peut prêter à l'équivoque; féminins singuliers en ω). Il ne paraît pas que cette liste soit ordonnée d'une façon rigoureusement géographique, et il ne faudrait pas, du voisinage des noms, se hâter de tirer des conclusions sur la position topographique des villes l'une par rapport à l'autre. Comme je le ferai ressortir, chemin faisant, plus en détail, l'ensemble a l'air de se diviser en trois groupes, ABC, classés plutôt au point de vue fiscal, par ordre décroissant d'importance de taxe : A, ll. 1-7; B, ll. 8-17; C, ll. 18-x. Il est possible, d'ailleurs, que ces groupes, tout au moins, correspondent respectivement à certaines circonscriptions administratives et par conséquent régionales. De fait, la liste nous donne d'abord un groupe de localités appartenant au Charâ actuel; puis, nous passons au Djebâl, au nord du Charâ; enfin, semble-t-il, nous obliquons vers l'ouest dans la direction de Bersabée. Mais tout cela n'est pas franchement marqué, et c'est la fiscalité qui demeure la règle dominante de l'énumération. Je dois ajouter que cette règle ne s'observe pas, ou peut-être est moins apparente, dans la liste de I qui comprend des villes appartenant à la *Palæstina Iª* et même *IIª*.

1. — Αδροα (pluriel neutre). Bien entendu, il n'y a pas à songer, malgré l'analogie des noms, purement apparente d'ailleurs, à l'antique *Adraa*, située bien loin de là, dans le Haurân. Ce ne saurait être davantage Εδραϊν, de la carte mosaïque de Mâdeba, qui appartient à la région immédiate de Gaza. Pas plus pour cette ville que pour les suivantes, nous ne devons sortir de l'Arabie Pétrée et, en particulier, des limites de la *Palæstina IIIª*. C'est, en réalité, *Odhroh*, اذرح, à une vingtaine de kilomètres dans l'est de Pétra.

On a reconnu, depuis longtemps, l'identité de *Odhroh* avec la 'Αδρου de Ptolémée; cette dernière transcription n'est pas pour nous étonner : l'aspirée finale a disparu normalement (comme dans Αδροων =

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

Αδροα), de telle sorte qu'il n'est plus resté que le groupe ου affectant l'aspect d'un génitif. Ce pseudo-génitif ne doit pas faire illusion; ου représente, en fait, pour ainsi dire à nu, la vocalisation de la dernière syllabe, vocalisation garantie par l'ancienne forme arabe أَذْرُح. On remarquera que cette forme arabe, avec sa vocalisation en *a* de la première syllabe, *Adhroh,* concorde avec notre forme 'Αδροων et celle de Ptolémée 'Αδρου et prouve que la vocalisation actuelle en *o* ou *ou* est le résultat d'une altération populaire (1).

Cette ville ne figure pas dans la liste de la *Notitia dignitatum imp. Rom.*, qui nous a conservé la répartition des garnisons dans la *Palæstina IIIa*. On peut en être d'autant plus surpris qu'on voit encore à *Odhroh* les ruines d'un remarquable camp fortifié de l'époque romaine et byzantine (2). Peut-être s'y cache-t-elle sous quelque autre nom, ou bien son nom même y est-il plus ou moins estropié. On pourrait être tenté de le reconnaître dans l'énigmatique *Ueterocaria* ou *Ueterocania*, où tenaient garnison les *Equites primi felices Palæstini*. Mais la chose demeure douteuse; d'autant plus que le texte porte : *Sabure sine Ueterocariæ*, sans qu'on puisse savoir si *Sabure* est une localité distincte, ou simplement un homonyme de la seconde (3).

La place occupée par Adroa dans notre inscription, en tête d'une série qu'elle ouvre par le chiffre de contribution le plus élevé (65 pièces d'or), témoigne de son importance. Cette importance est confirmée, d'autre part, par les dires des auteurs arabes (4) qui nous parlent de Adhroh comme étant, au moment de la conquête de l'Islam, le chef-lieu du district du Charâ. Les Ghassanides y avaient fait des constructions. Elle fut une des premières villes conquises par les Musulmans (l'an 9 de l'Hégire). Elle capitula, en même temps que la ville voisine de Djarba (5), moyennant l'imposition d'un tribut de 100 dinars, chiffre qui est à rapprocher de la redevance de 65 pièces d'or dont parle notre inscription. On y conserva longtemps le man-

(1) Réaction de la voyelle de la seconde syllabe sur celle de la première. La vocalisation correcte *Adhroh* semble cependant s'être encore conservée chez certains Bédouins, comme le montre la notation *Adroh* de Sauvaire (De Luynes, *Voyage d'expl. à la mer Morte*, II, p. 156), qui était un arabisant expérimenté.

(2) Brünnow, *Die Provincia Arabia,* I, pp. 431 et suiv.

(3) Au point de vue purement toponymique, *Sabure, Sabura,* fait songer au *Szobara* de Seetzen, *Subrah* des listes de Robinson (Charâ), le ouâdi *Sabra* de Laborde, à environ deux lieues dans le sud de Pétra, avec des ruines assez importantes.

(4) Voir les passages dans Le Strange, *Palestine under the Moslems,* pp. 35, 39, 384 ; cf. Brünnow, *l. c.*

(5) C'est la localité du même nom, جربا, à une bonne lieue au nord de Odhroh, la *Gerba* de Guillaume de Tyr (XXII, 15); cf. ce que je dis de celle-ci p. 469.

Digitized by Google Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

teau du prophète et l'instrument de la capitulation écrit sur cuir.

Il se peut que les Arabes n'aient fait que garder à Odhroh un rang administratif qu'elle avait à l'époque byzantine et que Adroa fût déjà à cette époque le chef-lieu d'un district antique correspondant au Charâ actuel. S'il en est ainsi, on serait amené à en induire que la série des localités 1-7 de notre inscription, classées par ordre décroissant d'importance financière — de 65 à 15 et à x pièces d'or — sont à chercher dans la région sud du Charâ et non dans la région nord du Djebâl. Cette induction géographique serait importante, notamment pour la question de Ariddèla dont je parlerai plus bas (n[os] 5 et 7); mais elle se heurte toutefois, comme on le verra, à des difficultés.

Le nom de *Adhroh* ne correspond à aucune localité biblique. Je le crois cependant fort ancien. En vertu de ce procédé d'éponymie chorographique si répandu en Syrie et sur lequel j'ai eu mainte fois l'occasion d'attirer l'attention, ce toponyme me paraît être étroitement apparenté au nom de personne *Zerah* qui revient à trois reprises dans le fameux chapitre de la Genèse (xxxvi, cf. I Chr. i), sur les origines des Édomites descendant d'Ésaü : Zerah, petit-fils d'Ésaü et de Basmat, par Re'ouel (vv. 13, 17, 33) (1). La concordance phonétique de זרח et اذرح est aussi parfaite que possible; ذ = ז primitif est rigoureusement conforme à la règle; quant à la prosthèse de l'*elif*, déjà très naturelle en soi, elle est justifiée à merveille, en l'espèce, par l'existence de la forme biblique אזרחי = זרחי, patronymique dérivé du nom זרח.

2. — Αυαρα (plur. neutre). C'est la Αυαρα de Ptolémée, que ce géographe place au-dessous de Αδρου, après Ζανααθα (2) (*Zadagatta*, dont il sera parlé au n° 3). C'est également la *Hauarra* de la Table de Peutinger, figurée à 20 milles dans le sud de Zadagatta, elle-même à 18 milles au sud de Pétra. C'est, enfin, la *Hauara* de la *Notitia* où tenait garnison un détachement des *Equites sagittarii indigenæ*. Les formes convergentes de notre inscription, de Ptolémée et de la Table de Peutinger, prouvent définitivement que, des deux leçons de

(1) Ce système qu'on pourrait définir d'un mot, *choroprosopopée*, me paraît particulièrement applicable à l'interprétation rationnelle de la postérité d'Esau-Édom, laquelle, à mon avis, contient nombre de noms virtuellement géographiques, qu'on peut retrouver encore vivants dans des toponymes arabes de la région (cf. *infra*, p. 467).

(2) Pour comprendre les positions relatives du groupe Θοανα = *Toudné*), Πετρα, Αδρου, Ζανααθα, Αυαρα, d'après les coordonnées de Ptolémée, et les faire concorder à peu près avec le terrain, il faut faire décrire à son orientation générale presque un quart de cercle sur la gauche et convertir son nord en ouest.

la *Notitia : Hauare* dans le tableau d'ensemble des places fortes, et *Hauanæ* dans la liste particulière des garnisons, c'est la première qui est la bonne, et que, dans la seconde, le *n* est le résultat d'une simple faute de copiste pour *r*.

L'identification topographique de cette ville est encore un problème. Je reviendrai sur la question à propos du n° suivant, qui en est un des éléments essentiels.

3. — Ζαδ(? δ)ακαθα (plur. neutre). L'estampage et la photographie semblent montrer, à la base du second Α, une barre horizontale fermant la lettre par en bas. Si ce n'est pas une illusion, ou un faux trait de gravure, nous aurions alors affaire à un Δ combiné avec un Α, et la forme réelle serait Ζαδδακαθων, avec une réduplication du *d* qui pourrait, à la rigueur, se justifier étymologiquement.

Quoi qu'il en soit, notre localité s'identifie sans aucun doute avec la *Zadagatta* (1) dont j'ai parlé déjà, par anticipation, au n° précédent, et que la Table de Peutinger montre, à 18 milles au sud de Pétra. On a reconnu depuis longtemps que cette *Zadagatta* n'est autre que la Ζανακαθα placée par Ptolémée au-dessous (= au sud) de Αδρου (= Adhroh). Les copistes de Ptolémée ont évidemment estropié le nom, comme pouvaient le faire soupçonner *a priori* les nombreuses variantes des manuscrits : Ζαναααθα, Ζαναθα, Ζανασθα, Ζαμαραθα. Cette dernière nous fournirait même les éléments d'une correction paléographique (**ΖΑΜΑΡΑΘΑ = ΖΑ(ΔΔ)Α(Κ)ΑΘΑ**, nous ramenant à la forme possible dans notre inscription : Ζαδδακαθα.

Notre localité figure dans la *Notitia* sous la forme *Zodocathæ*, lieu de garnison d'un détachement des *Equites promoti indigenæ*. La variation vocalique *a* = *o* n'a rien d'anormal ; elle est fréquente dans la phonétique syrienne et, en l'espèce, elle a pu être favorisée par la double influence des emphatiques צ et ק qui, représentées régulièrement par le ζ et le κ de la transcription grecque, figurent sans aucun doute dans la forme sémitique originale, forme garantie par le toponyme arabe. La position de la localité a été fixée, de bonne heure et avec toute raison, au lieu dit *Es-Sadaqa* (2) (الصدقة), à moins de 18 kilomètres au sud de Odhroh.

Maintenant que nous sommes assurés de l'identité des n^{os} 1 et 3 Adroa et Zadakatha, et de la région dans laquelle nous nous trou-

(1) *Zadagatta* est peut-être à corriger paléographiquement en *Zadagatha*. Sur la forme sémitique originale elle-même, cf. l'observation additionnelle, *infra* p. 432.

(2) Ou *'Ain es-Sadaqa*, avec une source, un tell et un ouâdi du même nom. Pour les restes antiques qu'on y remarque, cf. Brünnow, *op. c.*, I, p. 469 ; sur la forme exacte du toponyme cf. t. II, p. 332, l'observation de Musil.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

vons, le moment est peut-être venu de nous occuper un peu de celle du n° 2, *Auara,* qui intervient entre eux. On remarquera qu'à la juxtaposition de notre inscription Αυαρων-Ζαδακαθων, correspond la même juxtaposition : 1° chez Ptolémée, Αυαρα-Ζανααθα; 2° dans la Table de Peutinger, Hauarra-Zadagatta; 3° dans la *Notitia,* Zodocathæ-Hauaræ. Il y a là une indication topographique qui n'est peut-être pas à négliger. Elle est encore précisée par les deux premiers témoignages desquels il résulte cartographiquement que notre Auara, voisine de Zadakatha, devait être dans le sud de celle-ci. La distance en est même fixée, par la Table de Peutinger, à 20 milles, soit, en chiffres ronds, une trentaine de kilomètres. Cela nous mènerait à peu près à Homeïmé, qui est certainement un site antique; mais la concordance toponymique n'existerait pas et, d'un autre côté, nous verrons que Homeïmé prête à une autre identification peut-être plus plausible. Un peu au nord de Homeïmé, il y a bien une El-Beidha, « la blanche », à laquelle on pourrait songer, en supposant que l'arabe aurait traduit l'ancien toponyme *Auara* = *Hauar* (le *h* initial est garanti par la transcription latine de la Table de Peutinger), transcription d'une forme araméenne primitive חוּר, « blanc » (1). Mais ces cas de traduction, en matière de toponymie, bien qu'ils ne soient pas sans exemples, sont rares, parfois même contestables, et, par surcroît, la distance serait sensiblement inférieure à celle de 20 milles romains. Au point de vue purement toponymique, il y a une localité, ou une région, qui ferait assez bien l'affaire, c'est la Rîchet el-*Hawwar,* que mentionne incidemment M. Musil (2) dans un de ses itinéraires, entre 'Ain Gharandel et El-Ghamr. Le nom conviendrait à merveille. Je n'ose en dire autant de la position, car, réserve faite aussi sur la distance, l'indication de M. Musil semblerait nous rejeter dans l'ouest de Es-Sadaqa (= Zadakatha), tandis que nous serions tentés de chercher dans le sud.

4. — Αμμαθα (plur. neutre). Peut-être est-ce la *Admatha* de la *Notitia*, où tenait garnison une *ala Antana* (= *Antoniniana?*) *dromaderiorum* (« de minore laterculo ») (3)? La graphie de la *Notitia* serait alors à corriger en *Ammatha.*

Notre localité est peut-être à identifier avec la *Houmeïmé* de nos jours, à environ 7 lieues dans le sud de l'Es-Sadaqa = Zadakatha. Le

(1) Cf., pour le nom, la Αυαρα (Λευκὴ κώμη), sur la mer Rouge, qui, bien entendu, n'a rien à voir topographiquement avec notre localité.

(2) *Anzeiger*, Acad. des Sc. de Vienne, 21 février 1096, n° VII, p. 3 de l'extrait.

(3) Le rapprochement malheureux de Seeck avec la Αμμαθα, *Amathar* de l'*Onomasticon* (tribu de Zabulon), et avec la Αμαθα de Josèphe (sur le Jourdain) est à écarter sans hésitation.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

toponyme arabe حميمة affecte la forme d'un diminutif de حمام *hammâm*, « bain, thermes » (1), ou plutôt de حمّة, *hamma*, même sens, vocable qui pourrait être ici, comme il l'est ailleurs, l'équivalent congénère d'un ancien toponyme araméen חמתא, *Hammeta, Hammata*, même sens, assez répandu en Syrie. Houmeïmé est mentionnée à plusieurs reprises par les auteurs arabes comme une ville du Charâ, possessions des Abbassides, à une journée de marche de Chaubak.

5. — Αριδδηλα (plur. neutre). Le rapprochement, du moins onomastique, s'impose avec la *Arieldela* de la *Notitia*, où tenait garnison la *cohors secunda Galatarum* (« de minore laterculo »). La graphie *Arieldela* est certainement fautive. L'on a toujours cru, vu les divers témoignages dont je parlerai dans un instant, qu'il fallait la corriger en *Arindela*. Notre inscription remet en question cette conjecture. Paléographiquement *Arieldela* se ramènerait bien à une leçon primitive *Ariddela;* les éléments du premier *d* ont pu être dissociés indûment en *cl*, puis, ce groupe n'étant pas prononçable dans les conditions où il se trouvait, en *el* (2).

La localité de la *Notitia* a été depuis longtemps rapprochée de l'évêché de la Palæstina III^a dont le nom figure dans la *Descriptio* de Georges de Cypre (3), le *Synecdemus* de Hiéroclès, les souscriptions de divers conciles, les Ethniques d'Étienne de Byzance etc., sous des formes très variées et plus ou moins correctes : Αρινδηλα, Αρινδελα, Αριδηλων (génit.), Αρεδηλων ou Αραεδηλων (*id.*), Αρινδηλων (*id.*); cf. ethnique au génitif : Ερενδηληνῶν. Quelques-unes de ces formes cacographiques seraient susceptibles d'être ramenées à la nôtre, Αριδδηλα; en tout cas, certaine transcription latine d'une de ces souscriptions, *Ariddelon*, reproduit celle-ci exactement.

Le nom Αριδδηλων que nous avons ici, et qui va se répéter en abrégé, un peu plus bas, l. 7, est-il une simple variante de celui que nous avions déjà rencontré dans le fragment II-III, Αρινδηλων, et qui lui est entièrement conforme au nom traditionnel? S'agit-il de la même localité sous deux noms similaires, ou bien de deux localités distinctes? En tout état de cause, il est plus que probable que les deux formes représentent un même toponyme original, étant donné le phénomène phonétique, si fréquent dans toute la famille sémitique, de l'assimilation de *n* au *d* qui le suit : *nd* = *dd* (4). Mais ce topo-

(1) Yaqoût, *Mochtarik*. p. 146, dit expressément : الحميمة كانه تصغير الحمّة.

(2) Changement peut-être favorisé par une réminiscence intempestive du vocable *Ariel*.

(3) Édit. Gelzer, cf. p. 198, où l'on trouvera les références aux sources.

(4) Phénomène réversible, *dd* pouvant dans certains cas devenir *nd*, à l'instar de *bb* = *nb*, *mb* (à côté de *nb*, *mb* = *bb*).

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

nyme pouvait appartenir, à la rigueur, à deux localités différentes, quasi homonymes, entre lesquelles on distinguait peut-être précisément à l'aide de cette légère différenciation dans la prononciation.

Un premier indice pourrait être invoqué en faveur de cette façon de voir; c'est le déterminatif qui suit ici notre nom de lieu : ἀπὸ Αριδδηλων τῆς ΓΡΑΙ▨ (1), et par lequel on semble avoir voulu déterminer, pour éviter une confusion, la région ou la catégorie à laquelle appartenait la localité. Malheureusement, le mot est trop mutilé pour que je puisse le restituer. En tout cas, la Αρινδηλα de III-IV et la Αριδδηλα de V, à supposer qu'elles soient différentes, paraissent avoir eu une égale importance, puisque l'une et l'autre (V, l. 7) sont prises comme repère d'une ligne de démarcation (ὅριον) (2).

Ce qui vient encore compliquer la question, c'est que justement le terrain nous offre deux points qui peuvent, à égal titre toponymique, revendiquer l'identification géographique. Nous avons en effet un 'Ain *Gharandel* à une douzaine de lieues dans le nord de Pétra, et un autre 'Ain *Gharandel* à environ neuf lieues dans le sud de cette ville. Ils appartiennent par conséquent à deux régions bien distinctes : le premier au Djebâl; le second au Charâ. Dans un cas comme dans l'autre, *Gharandel,* غرندل (= ערנדל), est aussi fidèlement représenté par la transcription Αρινδηλα que par la transcription Αριδδηλα (3). En présence de nos nouveaux documents et du dualisme possible de la Αρινδηλα de III-IV et de la Αριδδηλα de V, il est permis de se demander si ces deux *Gharandel* homonymes ne doivent pas être mis en ligne de compte. Seulement, dans ce cas, quelle serait la correspondance respective, terme à terme, de nos deux Arindela, Ariddela, d'une part, et de nos deux Gharandel d'autre part? Généralement c'est dans le Gharandel du Djebâl qu'on incline à reconnaître la Arindela classique, celle de la *Notitia* et des listes administratives et ecclésiastiques. La chose est possible, mais elle n'est pas démontrée. Sans prétendre trancher cette question délicate, je ferai observer que le groupe du fragment V où figure Ariddela semble, pour certaines raisons que j'ai indiquées plus haut, appartenir à la région du Charâ. Cela ferait pencher ici la balance en faveur du Gharandel du sud; on pourrait même supposer que le déterminatif qui, à la l. 5, suit Αριδδηλων (τῆς

(1) La haste ne paraît pas appartenir à un P: peut-être à I, M ou N??

(2) La lecture ὁρίου Αρινδηλων et, par suite, ὁρίου Πετρων, que je n'avais proposée qu'avec réserve dans III-IV, ll. 10, 11, paraît désormais assurée, grâce à la teneur de V, l. 7.

(3) Le toponyme *Gharandel* est, d'ailleurs, assez fréquent dans la Syrie arabe, en particulier dans le sud. On le retrouve, entre autres, au Sinaï (Ouâdi *Gharandel,* côté occidental; cf. les Γαρινδαῖοι de Strabon, les Γαρυνδανεῖς de Diodore de Sicile, qui habitaient peut-être ces parages).

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Γρα?.....) était, s'il est géographique, le nom même donné, dans l'antiquité, au district appelé aujourd'hui Charâ. S'il en est ainsi, la mutilation de ce nom n'en serait que plus regrettable. Dans ce cas, la *Arieldela* de la *Notitia,* que j'ai ramenée paléographiquement à *Ariddela,* serait, comme celle-ci, le Gharandel du sud. Quand à la Αριν∂ηλα de III-IV, et peut-être aussi la Arindela épiscopale, ce serait le Gharandel septentrional, delui du Djebâl. Mais tout cela, je le reconnais, est fort sujet à caution, car il y a, je ne me le dissimule pas, certaines contre-indications que je relèverai plus loin.

Quoi qu'il en soit, il est sûr que le Gharandel du Djebâl avait encore une réelle importance au moment de la conquête musulmane. Il était même, au dire de certains auteurs arabes (1), le chef-lieu de ce district, gardant peut-être ainsi un rang qu'il avait eu à l'époque byzantine, comme cela semble avoir été le cas pour le Adroa-Adhroh, chef-lieu du district du Charâ.

6. — Καρκαρια (fém. singulier). C'est incontestablement la Καρκαρια, *Carcaria,* que l'*Onomasticon* mentionne avec un φρούριον, *castellum,* à une journée de marche de Pétra à, propos de קרקר, *Qarqor* de Juges VIII, 10 (2). On remarquera l'emploi de la même forme du féminin singulier. Il est quelque peu surprenant qu'une localité, ainsi caractérisée au point de vue militaire, ne figure pas dans la *Notitia.* Peut-être s'y cache-t-elle sous quelque autre nom (3).

Jusqu'ici, on n'avait su où localiser la Carcaria de l'*Onomasticon.* Burckhardt avait proposé Chaubak, conjecture tout à fait arbitraire, que rien ne justifie. M. Musil veut bien m'autoriser à faire savoir qu'il a reconnu le nom et le site dans la Kh'reîbé et le Seil *Qarqoûr,* au

(1) Voir les références dans Le Strange, *op. c.*, pp. 35, 395. La nom est écrit tantôt غرندل, tantôt عرندل, sans qu'on puisse affirmer que cette dernière forme, qui répondrait encore mieux à la transcription Αρινδηλα, ne soit pas le résultat d'une négligence de copiste.

Selon d'autres auteurs arabes (*id.*, pp. 35, 41), le chef-lieu du Djebâl ne serait pas Gharandel, mais une autre ville dont le nom est tellement massacré dans les manuscrits qu'on n'a pu jusqu'ici le restituer : دراب, روات, رواث, رواد; قاب, etc. Je propose de lire زراب et d'y reconnaître *Zarâb*, placée sur la carte Musil à 2 1/2 kil. S.-O. de Chaubak, tout près de *Nedjel*, l'antique Νεκλα, *Negla*, qu'elle représente peut-être.

(2) Je dis « à propos », car, ici comme ailleurs, Eusèbe et saint Jérôme n'entendent nullement avancer une identification géographique qui, en l'espèce, serait absurde. Ils se bornent à un simple rapprochement *onomastique* qui, ainsi conçu, est parfaitement légitime. C'est ce qu'indique très souvent chez eux cette formule : καί ἐστι νῦν, *et est usque hodie*, sur laquelle la critique moderne s'est plus d'une fois méprise, en lui prêtant une valeur qu'elle n'a pas et en imputant aux deux auteurs des confusions *géographiques* qu'au demeurant, ils n'ont pas commises.

(3) Par exemple, un des deux *Præsidium ?* Je doute qu'il faille la chercher dans l'énigmatique *Ueterocariæ* (var. *Ueterocania*), dont j'ai parlé plus haut (n° 1).

Digitized by Google Original from CORNELL UNIVERSITY

N.-O. et tout près de Bouseïra. Si cette identification fort séduisante est exacte, il faudrait en rabattre de l'ordonnance géographique que j'avais cru reconnaître dans le groupe 1-7; Qarqoûr-Carcaria, en effet, bien que semblant appartenir financièrement à ce groupe, nous fait sortir brusquement du Charâ, pour nous rejeter en plein Djebâl.

7. — Σοϐαεια (fém. sing.). Devait être dans la région de la Ariddela du n° 5, puisque sa position est précisée par le déterminatif ὁρίου Αριδ-(δηλων), « de la limite de Ariddela ». Peut-être est-ce l'existence de quelque autre localité homonyme qui rendait nécessaire cette détermination. Le chiffre de la contribution est irrémédiablement perdu. C'est fâcheux, parce que, selon qu'il aurait été égal ou inférieur, soit à 15 pièces d'or (n° 6), soit à 43 pièces d'or (n° 8), nous aurions vu s'il fallait le rattacher au groupe 1-6 ou bien au groupe 8 et suivants, dont il serait, en ce dernier cas, la tête de ligne. Je n'ai pas besoin d'ajouter que la première hypothèse est d'ailleurs beaucoup plus vraisemblable, puisque Sobaeia est étroitement associée à Ariddela.

Notre *Sobaeia* s'identifie tout naturellement à la *Sabaia* (1) de la *Notitia,* où tenaient garnison les *Equites promoti indigenæ*. La localisation demeure incertaine. Plusieurs toponymes arabes offrent des ressemblances qui ne sont peut-être que des mirages. Par exemple, Biyâr es-*Saba'* ou Bîr *Seba'* (2), à quelque 6 lieues dans le N.-E. de Chaubak, qu'il ne faut pas confondre, malgré l'analogie du nom, avec Bir es-Seba', la fameuse Bersabée, située bien loin de là, dans la direction de Gaza, et lieu de provenance de notre inscription. Mais ce Bir Seba' pourrait peut-être bien correspondre plutôt au *Birsama* de la *Notitia*, où tenaient garnison les *Equites Thamudeni Illyriciani*.

8. — Ροϐαθα (fém. sing.). Le chiffre élevé de la contribution (43 pièces d'or), comparé au faible chiffre de Carcaria (n° 6 : 15 pièces d'or), semble indiquer que la ville était assez importante. Il nous avertit, en outre, que nous entrons, ou que nous sommes entrés dans une nouvelle série financière, et peut-être géographique; en effet, les contributions vont aller désormais régulièrement en décroissant, jusqu'au n° 18 exclusivement, où elles remonteront brusquement de 4 à 20 pièces d'or.

Notre *Robatha* est évidemment la *Robatha* de la *Notitia,* où tenaient garnison les *Equites sagittarii indigenæ*. Il ne serait pas impossible que ce fût la localité visée par l'*Onomasticon,* lorsque à propos de la

(1) L'échange $o = a$ est, comme on le sait, normal dans la phonétique gréco-syrienne.

(2) Liste de Robinson (Djebâl) : بير سبع. cf. Brünnow, *op. c.*, I, 112, et II, 328, 334 (avec les observations de Musil rectifiant la position).

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Rehobôt biblique (1), ville originaire d'un des vieux rois édomites, il rapproche de Ροωβωθ un φρούριον, *vicus grandis*, du même nom, sis dans la Gabalène. Quelle que soit la valeur exégétique du rapprochement, nous pouvons du moins en retenir le fait de l'existence réelle, dans ces parages, d'une localité dont le nom rappelle assez celui de la nôtre. Le changement de *o* en *a* ne serait pas pour nous arrêter. Une objection plus grave c'est que, si le toponyme de l'*Onomasticon* comportait un ח au milieu comme semblent l'impliquer et la transcription Ροωβωθ et la forme même du nom hébreu considéré (רחבות), on s'attendrait à trouver une trace de cette aspirée dans les transcriptions latines; par exemple, *Rohbatha*, voire *Rohobatha*. Il est vrai qu'Eusèbe se contentait quelquefois de peu dans ses rapprochements onomastiques, et il se peut au demeurant que sa Ροωβωθ, biblique ou non, soit bien notre *Robatha*. Je ne crois pas qu'il y ait lieu de s'arrêter à un rapprochement avec la *Rabbăt* moabite, qui aurait l'inconvénient grave de nous dépayser complètement.

Je ne vois rien à proposer de sérieux sur le terrain. Je ne cite que par acquit de conscience, et sans oser m'y arrêter, le Ouâd et Naqb er-*Roubâ'i* (2), au S.-O. et non loin de Pétra.

9. — Ελλεβανα (plur. neutre). Je n'hésite pas à localiser ce nom, de forme si caractéristique, au Ouâd *El-La'bân* ou *El-La'bâni* (3), affluent du grand Ouâd el-Hesa, au N.-E. et non loin de Et-Tefilé. La concordance onomastique est aussi parfaite que possible. On remarquera même que le toponyme semble avoir déjà reçu l'article arabe, rendu par Ελ dans la transcription grecque (4). Ce qui me confirme dans cette identification, c'est un renseignement qu'a bien voulu me donner ensuite M. Musil, à savoir l'existence, dans ces parages, d'une ruine de même nom, Kh'reibet *El-La'bâni*, qui doit nous marquer l'emplacement du centre autrefois habité.

10. — Αφρω (nominatif féminin singulier, impliqué par le génitif Αφρους). On y reconnaît sans peine la *Afro* de la *Notitia*, où tenait garnison la *cohors duodecima Valeria* (« de minore laterculo »). *Afro* n'a que les apparences d'un datif; c'est proprement la transcription lettre à lettre du nominatif féminin Αφρω.

(1) Genèse xxxvi, 37.

(2) Brünnow, *op. c.*, I, 427; cf. II, 332.

(3) Cf. Brünnow, *op. c.*, I, 14, 107, 108; II, 328 (واد اللعباني; observation de Musil).

(4) On peut hésiter toutefois sur ce point, vu l'existence, des dérivés العبان العوبة, avec *elif* prosthétique. Cf. sous le rapport purement onomastique, la لعباء du *Mochtarik*, avec son ethnique لعباني.

Digitized by Google

Original from CORNELL UNIVERSITY

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Le Seil *'Afra* (عفرة) (1), affluent du Hesa, comme le El-La'bâni, mais plus occidental que celui-ci, me paraît nous avoir fidèlement conservé le nom et nous marquer approximativement la position de *Aphrô*. Les identifications, à peu près assurées, de cette ville ainsi que de la précédente, Ellebana, nous montrent que, dans ce nouveau groupe, nous sommes bien, comme je l'avais induit d'autres indices, en plein Djebâl, par conséquent dans la région au nord de Pétra.

11. — Σιρθα (fém. sing.). Il ne serait pas impossible que ce fût la *Cartha* de la *Notitia*, où tenait garnison la *cohors decima carthaginensis* (« de minore laterculo »). Le nom a pu être altéré par les copistes, influencés peut-être par la proximité du mot CARTHA*ginensis*. En tout cas, on est frappé de voir que, dans la *Notitia*, Afro et Cartha se suivent immédiatement comme Αφρω et Σιρθα dans notre inscription. Peut-être pourrait-on rapprocher Es-*Sirré*, au N. de Tafîlé (2) ?

12. — Φαινω (nominatif féminin singulier, impliqué par le génitif Φαινους, comme, plus haut (n° 10), Αφρους = Αφρω). Ici, pas d'hésitation possible. Nous avons incontestablement affaire à la fameuse *Phînon*, *Phounon* biblique, dont le nom, et l'emplacement signalé par d'importantes mines de cuivre exploitées par la main-d'œuvre pénitentiaire, étaient encore bien connus à l'époque de l'*Onomasticon*. C'était un évêché de la Palæstina III^a dont il est fait fréquemment mention dans les documents ecclésiastiques (3). Je relève dans ceux-ci, à côté de formes différentes, les formes Φαινω (nomin.), Φαινους (génit.) ou Φενους (simple variante orthographique de la précédente), exactement semblables à celle de notre inscription.

Seetzen (4) avait recueilli par ouï-dire un toponyme de ces parages, « Kalaat *Phenân* », dans lequel on a de bonne heure (5) et très judicieusement reconnu notre *Phinon*, *Phaeno*; mais ce n'est que beaucoup plus tard qu'on a eu l'occasion d'en fixer la position sur le terrain (6). Le véritable nom moderne est *Fênân*, فينان, identique à la forme

(1) Cf. Brünnow *op. c.*, II, 329 (observation de Musil).

(2) A une distance qu'on peut avaluer à 9 1/2 kilomètres, d'après la carte de Musil. Je ne rappelle que pour mémoire, la position ne paraissant guère convenir, un es-*Sirr* au N.-O. de Kournoub.

(3) Voir les textes cités par Gelzer dans ses notes à la *Descriptio* de Georges de Cypre, p. 205.

(4) *Briefe*, XVII, p. 137.

(5) Voir, par exemple, Winer, *Bibl. Realw.* (1848), II, 3, p. 260 (toutefois avec une certaine réserve compréhensible); Riess, *Bibl. Geogr.* (1872), p. 75 (le nom est quelque peu écorché (*Kulat Phenan*), mais l'identification est proposée ferme.

(6) P. Lagrange, *Revue Bibl.*, 1898, p. 112; 1900, p. 284 (avec plan croquis des ruines). M. Musil, si je ne me trompe, avait déjà visité et reconnu le site en 1896.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Φαινων notée par Eusèbe; il a conservé avec une admirable fidélité le nom biblique qui, lui aussi, semble avoir fourni un aliment à ce goût de choroprosopopée que j'ai déjà signalé à propos des vieilles traditions édomites (1).

Le site de Fênân, à environ seize kilomètres N.-N.-O. de Chaubak (2), nous reporte vers l'extrémité méridionale du Djebâl; mais, quoique près des confins du Charâ, nous sommes bien encore sur le territoire de ce premier district, ce qui est conforme aux inductions formulées plus haut.

Ici encore, on a lieu d'être surpris que la *Notitia* ne fasse pas mention de Phæno, d'autant plus que ce centre minier, avec sa population de condamnés, devait nécessiter la présence d'une force armée respectable. Peut-être la localité y figure-t-elle sous un nom autre, ou défiguré. Dans ce dernier cas, on pourrait penser à *Iehibo* (var. *Ihehibo*), avec sa *cohors secunda Gratiana*. Mais j'avoue que l'altération serait excessive; d'ailleurs, nous aurons peut-être tout à l'heure (n° 15) à tirer autrement parti de cet énigmatique *Iehibo*.

13. — Μωα (fém. sing.). C'est la Μωα de la carte mosaïque de Mâdeba, dont la leçon, quelque peu douteuse (3), est ainsi confirmée. La position qui lui est assignée sur cette carte, au sud et près de Θαμαρα, elle-même au sud et près d'un Πρα(ι)σίδ(ι)ον (homonyme de notre Πραισίδιον du n° 16), ne nous sert pas à grand'chose pour l'identification. Elle nous avertit seulement que nous nous rapprochons sensiblement de la région adjacente au sud de la mer Morte. On ne saurait songer à Ma'ân, ce qui nous rejetterait beaucoup trop au sud, en plein Charâ, alors que nous sommes certainement de plus en plus dans le Djebâl. En désespoir de cause, on pourrait se rabattre sur un rapprochement avec Khirbet *Noḥ* (نوح), à demi-heure à l'ouest de Roudjm Abou Chôq (non loin de Tefîlé, dans le N.-E.) (4). Le changement de *m* initial en *n* n'est pas sans exemple en matière de toponymie syro-biblique, témoin le cas probant qui m'a permis de retrouver la *Mêphaat* lévitique dans la *Nêfâ'* des Bédouins (5). Mais c'est peut-être aller chercher bien dans l'est le site de notre localité.

(1) Cf. Genèse xxxvi, 41, *Phinon*, un des onze *allouph* d'Esaü.

(2) La position est donc bien, comme le dit l'*Onomasticon*, entre Petra et Zoara (Segor). Ailleurs, à propos de la ville (?) édomite de Dedan (Jérémie xlix, 8), il mentionne une Δαιδαν, *Dadan* à quatre milles de Phaeno, dans le nord. La localité qu'il a en vue est peut-être bien *Dâna*, à une douzaine de kilomètres dans l'est de Fênân, en dépit des discrépances pour l'onomastique, la distance et l'orientation.

(3) On pouvait supposer que la dernière lettre était Δ ou Λ, voire que le nom était incomplet.

(4) P. Lagrange, *Notre expl. de Pétra*, pp. 28, 33.

(5) *Recueil d'Archéologie Orient.*, IV, 57; V, 118.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

14. — Τολοανα (plur. neutre). C'est probablement la *Toloha* de la *Notitia*, où tenait garnison la *ala Constantiana* (« de minore laterculo »). Si l'on peut s'en fier à la transcription latine, le toponyme sémitique sous-jacent aurait un ח comme troisième radicale. Serait-ce Et-*Tlâh* (1), à une vingtaine de kilomètres au sud de la mer Morte? La transcription serait excellente sous le rapport des radicales, la forme arabe étant طلاح, et le virement $o = a$ justifiable par les précédents. Le nom aurait seulement été allégé de la nasalisation finale qui se manifeste dans Τολοανα, mais qui est déjà effacée dans *Toloha*. La position géographique indiquerait que nous obliquons dans l'ouest, ce que la suite semble confirmer. Le site offre les vestiges d'un *castellum* avec pierres à bossages (2). Je préférerais, en tout cas, cette identification à celle de *Touâné* ou de Hala et-*Toulâniyé* (3), qui pourraient solliciter l'imagination, mais me paraissent beaucoup moins satisfaisantes phonétiquement.

15. — Εισειβα (plur. neutre). Rien de commun, bien entendu, avec la célèbre Hesbon, malgré ce fallacieux génitif Εισειβων qui miroite tout d'abord aux yeux. Nous sommes bien loin du pays d'Ammon. La graphie ει équivaut phonétiquement à i = *Isiba*, et, si on dépouille la transcription du *a* désinentiel dont on l'a affublée : *Isib*. J'incline à reconnaître le nom dans celui transcrit de diverses manières par les différents explorateurs : *Hasb*, *Husab*, *Hosob*. Cette dernière forme, notée par M. Musil (4), me paraît être la plus exacte; elle équivaut à celle que nous emploierions pour les besoins de notre oreille française : *Heüseüb*, et implique, en conséquence, une forme originale حُصُب, ou حِصِب (5), *Hisib*, qui correspondrait rigoureusement à Εισειβ(α). Le nom s'applique à la fois à un ouâdi, affluent du Ouâd el-Djeib qui vient se jeter dans la Sabkha de la mer Morte, à une source et aussi à une ruine (6) située à quatre lieues et demie dans le O.-O.-S. de *Tlâh*. Si Tlâh est bien Τολοανα (n° 14), tout cela serait très cohérent géographiquement, et la progression dans l'ouest irait s'accentuant.

(1) Musil, *Anzeiger*, etc., p. 3 : « von El-Hosob über *at-Tlâh* nach Fênân ». Le toponyme me parait avoir déjà été recueilli par Seetzen (*ap.* Ritter, *Erdk. Sinai-Halbins.*, I, p. 995) sous une forme assez curieuse *el Tloch*, où l'on remarquera la vocalisation en *o*.

(2) Musil, *ap.* Brünnow, *op. c.*, II, 330.

(3) *Id.*, *ib.*, II, 335.

(4) *Id.*, *l. c.*, *supra*, n. 1.

(5) Dans ces conditions, le *kesra*, doublement influencé par l'aspirée et l'emphatique, vire vers *eu*, *o*.

(6) Robinson, *Palästina* (éd. allemande), II, 43, signale ces ruines d'après le témoignage des Bédouins.

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

Le *Iehibo,* ou *lhehibo,* de la *Notitia,* dont j'ai parlé plus haut (n° 12), serait-il, par hasard, une déformation de notre toponyme? Le groupement de l'inscription : Εισειβων et τοῦ Πραισιδίου, rapproché du groupement de la *Notitia : Præsidio* et *Iehibo*, serait sans doute une présomption assez favorable à cette conjecture ; il faudrait supposer alors quelque graphie primitive telle que *hisib... heisib... heiseib...* Mais la désinence *o* fait difficulté (1), et somme toute, l'hypothèse demeure très précaire. Non moins précaire le rapprochement auquel on pourrait songer avec la *Hasta* de la *Notitia,* en supposant une faute pour *Hasba* (cf. ʿAin *Hasb*).

16. — Πραισίδιου. L'expression τοῦ Πραισιδίου nous apporterait, si elle était nécessaire, la preuve que tous les noms de lieux dè la liste, avec leurs terminaisons variées, sont bien réellement des génitifs d'où il faut déduire comme je l'ai fait les nominatifs respectifs, tantôt en α, pluriel neutre, tantôt en α, féminin sing., tantôt en ω, fém. sing.

La *Notitia* nous offre, dans le *minus laterculum,* deux *Præsidia* entre lesquelles nous pouvons choisir :

1. Ala secunda felix Valentiana, apud *Præsidium*
2. Cohors quarta Frygum, *Præsidio.*

Le premier *Præsidium* se recommande par sa proximité de *Toloha,* si cette localité représente bien Τολοανων (n° 14) ; le second par sa proximité de *Iehybo*, au cas où cette localité représenterait Εισειβων. L'un des deux peut-être — mais alors lequel? — correspond au P(*ræ*)-*sidio* inscrit sur la Table de Peutinger à 21 milles de *Ad Dianam* (= [G]*addianam* = ʿAin *Ghadhiân?*), à 24 milles au delà de *Hauarra*, ce qui nous reporte dans une région tout à fait méridionale, du côté du golfe de ʿAqaba; à moins que nous n'ayons là un 3^me^ *Præsidium!*

Il est plus que probable, en tout cas, que notre Πραισίδιον, mentionné peu après Μωα (n° 13) et immédiatement avant Θεμαρα (n° 17, = Θαμαρα), n'est autre que le Πρασιδιν (2) = Πραισίδιον groupé avec Θαμαρα et Μωα, au sud de la mer Morte, sur la mosaïque de Mâdeba.

Nous n'en sommes, d'ailleurs, guère plus avancés pour l'identifica-

(1) Dans le *minus laterculum* de la *Notitia* les toponymes apparaissent généralement au nominatif et, normalement, la terminaison *o* doit correspondre à un nominatif féminin en ω (exemple *Afro* = Αφρω). Seul, *Præsidio* fait exception sous ce rapport; la forme a peut-être été influencée justement par la proximité immédiate du *Iehibo* en litige, ce qui garantirait alors dans une certaine mesure que, dans ce dernier toponyme, le *o* est primitif et partant légitime.

(2) Au sujet de ce nom qui avait dérouté les premiers éditeurs, voir ma démonstration dans *Rec. d'Arch. Orient.*, II, p. 171.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

tion sur le terrain, *præsidium* « poste militaire » étant à l'origine une dénomination banale qui a pu et a dû (cf. la *Notitia*) s'appliquer comme nom propre à des localités différentes, présentant les conditions requises pour le recevoir. Vu son origine exotique, il n'avait guère de chance de se maintenir dans la toponymie arabe. Tout ce qu'on peut conjecturer, c'est que notre Πραισίδιον, identique à celui de la carte mosaïque, est à chercher vraisemblablement, au S.-S.-O. et non loin de l'extrémité méridionale de la mer Morte, dans les parages de Thamara (voir la ligne suivante, n° 17).

17. — Θομαρα (plur. neutre). Un premier point qui ne saurait souffrir de difficulté, c'est que ce nom équivaut à Θαμαρα, par application de la règle $a = o$, dûment constatée dans la phonétique gréco-syrienne. Le nom une fois ramené à cette forme, les rapprochements abondent. C'est indubitablement la Θαμαρα de la carte mosaïque, dont je viens de parler (n° 16), et de l'*Onomasticon;* la Θαμαρω de Ptolémée et la *Thamaro* de la Table de Peutinger. La *Notitia* ne la mentionne pas (1), chose assez surprenante, l'*Onomasticon* nous disant expressément que c'est un poste militaire (φρούριόν ἐστι τῶν στρατιωτῶν, *ubi nunc romanum præsidium positum est*).

Nous avons des indications matérielles qui, semble-t-il, devraient permettre de localiser assez facilement Thamara sur le terrain : la position marquée sur la carte mosaïque vers l'extrémité sud de la mer Morte, entre Præsidium et Môa, dans l'est de Mampsis; celle marquée sur la table de Peutinger, entre l'extrémité sud de la mer Morte et Elusa, avec un chiffre de distance de 53 milles qu'on ne sait malheureusement pas au juste à quel autre point rapporter; les coordonnées astronomiques de Ptolomée, toujours si décevantes, il est vrai, avec leur apparente précision; enfin, et surtout, le dire de l'*Onomasticon* plaçant Thamara à une journée de marche de Mapsis (2), sur la route allant de Hébron à Aila ('Aqaba). En dépit de ces indications, la question géographique demeure encore indécise. Robinson a proposé autrefois de mettre Thamara à Kour-

(1) A moins de supposer que la *Thamana* de la *Notitia*, où tenait garnison la *cohors quarta Palæstinorum* (« de minore laterculo »), ne doive être corrigée paléographiquement en *Thamara*. A cet endroit de la liste la *Notitia* paraît remonter brusquement dans le nord (*apud Jordanem fluvium — inter Aeliam et Hierichunta*). Mais, au fait et au prendre, ce serait retomber dans le même inconvénient. En effet, si *Thamana* disparaissait ainsi de la liste, c'est la Θαιμαν, autre poste militaire important, à 15 milles de Pétra, selon l'*Onomasticon*, qui n'y serait plus représentée.

(2) Μαψις, *Mampsis*, position inconnue et identité historique douteuse. La carte mosaïque la place à l'est et non loin de Thamara, entre cette ville et Bersabée. C'est la Μαψ iduméenne de Ptolémée, qu'il mentionne après Elousa. Je n'ose penser, malgré une vague analogie de nom, à *Mechâch*, près de Tell el-Milh, dans l'est de Bersabée.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

noub, à moins d'une dizaine de lieues dans le S.-E. de Bersabée. Sans doute, l'identification est possible topographiquement parlant, mais elle manque de sanction toponymique. *Præsidium* pourrait tout aussi bien, sinon mieux, être un candidat pour Kournoub. L'identification avec le *Qasr* de Zoueïra, sur le bord sud-ouest de la mer Morte, n'est pas moins sujette à caution.

18. — Αιναυαθα (fém. sing.). Le toponyme sémitique sous-jacent se décompose tout naturellement en deux éléments. Le premier est facile à reconnaître : Αιν = עין, « source ». Le second, qui constitue le nom spécifique même, peut représenter אות, הות, חות ou עות. Je ne vois pour le moment aucun rapprochement à faire, soit dans les documents anciens, soit sur le terrain, du moins aucun rapprochement quelque peu plausible. Je me bornerai à faire remarquer qu'avec cette localité nous changeons de circonscription fiscale et nous entrons peut-être dans une autre catégorie géographique. En effet, le chiffre des contributions qui, aux articles précédents, était tombé successivement de 43 pièces d'or (n° 8) à 15, 12 et 5 (n° 17), se relève brusquement ici à 20. Ce doit être le commencement d'une nouvelle série de localités dont l'énumération se poursuivait sur une autre colonne qu'on retrouvera peut-être un jour. Ce dernier groupe, débutant par un maximum de 20 pièces d'or, devait être moins riche que le précédent (n^{os} 8-17 : maximum initial 43 pièces d'or). Il se peut même que les trois groupes : A 1-7, B 8-17, C 18-x aient été classés entre eux dans cet ordre, eu égard à leur importance respective, caractérisée par la contribution maxima de la localité ouvrant la marche dans chaque groupe : A, 65 > 15 (ou un chiffre encore moindre); B, 43 > 5; C, 20 > x pièces d'or.

Note additionnelle à p. 420 *supra*. — *Zadakatha* ; l'accord des transcriptions de Ptolémée, de la Table de Peutinger, de la *Notitia* et de notre inscription, en ce qui concerne la première radicale du toponyme = *Z*, et non S, semble indiquer qu'il a été noté sous une forme nettement araméisante : זדקתא = צדקתא. L'arabe, au contraire, a gardé ou rétabli dans sa pureté cette sifflante initiale : صدقة.

Clermont-Ganneau.

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

II

UNE DESCRIPTION ARABE DU SINAÏ

Le ms. arabe vatican. 286 (1) contient une description du Sinaï, de ses monastères et des routes qui y mènent, partant de l'Égypte ou de la Palestine; l'auteur en serait, pour le fond sinon pour la forme actuelle, un diacre Éphrem. L'époque où vivait ce dernier m'est inconnue, mais le ms. rapporté d'Orient par J. S. Assemani est du XVIIe siècle, ce qui donne le terminus ad quem de cette description. Elle ne paraît pas contenir de renseignements bien intéressants, mais je connais trop peu la topographie du Sinaï et de ses monastères pour porter un jugement sûr à ce sujet. Quoi qu'il en soit, je ne crois pas tout à fait inutile de faire connaître et de rendre accessible aux savants ce document inédit et ancien d'environ trois siècles au moins. La traduction latine que j'en donne est strictement littérale, et les quelques mots que j'ai ajoutés pour plus de clarté, sont en italiques et facilement reconnaissables.

Notre description est rédigée dans cet arabe qu'on rencontre dans beaucoup d'ouvrages dus aux chrétiens, et qui, sans reproduire proprement la langue parlée et populaire, est pourtant loin de cette correction, non parfaite sans doute, mais très remarquable qu'on trouve dans les écrits des savants chrétiens tels que les Ibn al-'Assâl, etc. La leçon n'est pas toujours sûre et le sens est quelquefois douteux; dans ces cas j'ai eu soin de donner en note le texte exact du ms.

Un second exemplaire de notre description se trouve probablement dans le ms. de Paris (Fonds arabe, 312 f. 22); mais le contenu de ce dernier s'accorde tellement avec celui du vatican. arab. 286, qu'on peut se demander si le ms. de Paris, qui appartient au XVIIIe siècle, ne serait pas simplement la copie de celui de Rome.

Le ms. de Paris, Fonds arabe 313, contient la relation d'un pèlerinage au Sinaï, accompli en 1753, par un nommé Khalîl Sabbâgh. Ce texte, qu'on croyait à tort être le seul du genre en langue arabe, a été publié dans le *Machriq* (1905, p. 958-968 et p. 1003-1012), par le R. P. Cheikho. Rien pourtant ne nous autorise à croire que la description du diacre Éphrem, antérieure au moins d'un siècle à la sienne, ait été connue et utilisée par Khalîl Sabbâgh.

I. GUIDI.

(1) Cf. Mai, *Script. Veter. N. Coll.*, IV, 466.

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

(Ephraemi diaconi monachi expositio de monte Sinai.)

In nomine Dei unius sempiterni a quo auxilium petimus.

92 a. Ope Dei altissimi et bene ab eo adiuti, incipimus exponere de monasterio sancto Tûrsinâ(*Montis Sinai*), de ecclesiis (*sacellis*) (1) quae ibi sunt, de cellis *monachorum*, de monte sancto *Horeb* de sacellis et cellis quae ibi sunt, atque etiam de monasteriis; *haec sunt* ex iis quae composuit diaconus Efrêm monachus; nec non de via quae *illuc ducit* ab Aegypto, de ea quae *illuc ducit* a Gaza et Hierosolyma, atque etiam ab urbe Tûr. Vir enim quidam ex Christi amantibus misit mihi humillimo ut commentationem brevem scriberem de monasterio sancto et de viis quae ad ipsum ducunt, quarum prima est via ab Aegypto.

Scito, frater mi dilecte, quod ut primum proficisceris ab urbe Cahira ad monasterium sanctum, orientem versus iter facis; est autem haec regio vastitas deserta et maiore ex parte arenosa; quare ab Aegypto tecum portabis commeatum tibi tuisque iumentis et cibum omnem quo indigere possis. Cum profectus fueris ab Aegypto, dimidiam partem diei iter facies usque ad locum qui vocatur « al-Birkah » (« *piscina* ») ubi utrem tuum *aqua* implebis, camelosque aquatum duces; etenim cameli tantummodo hanc vastitatem peragrant, propter penuriam aquae et pabuli. Piscina autem haec de aqua Nili est; ab hac piscina *profectus*, iter facies tres dies usque ad statio-
f. 92 b. nem quae vocatur « 'Ugrûd », cuius aqua salsa *et* amara apparet, *hauritur* e puteo ope molae aquariae a camelis versae. *Hic* autem locus est etiam statio peregrinatorum aegyptiorum *sacra Meccana obeuntium;* ab oriente huius stationis est Mare Rubrum unius diei spatio distans. In ora maritima, a regione occidentali, est parvus portus qui vocatur Suweis, proprius (?)(2); ab eo parvo spatio distat castellum « al-Qulzum ». Ab hoc portu proficiscuntur naves tendentes ad *portum* Tûr, et a Tûr ad urbem Geddah; maior pars peregrinatorum et mercatorum ab hoc portu proficiscuntur in Higâz. 'Ugrûd *profectus*, duo dies iter facies ad 'Uyûn Mûsâ; aqua quae inde prodit est salsa *et* amara. Moyses propheta quo tempore Israelitas a captivitate Aegyptiorum extraxit, ab Aegypto eos per desertum quattuor dies perduxit, litus Maris Rubri legens e regione occidentali; Pharao rex Aegypti et Aegyptii, cum comperissent *Israelitas* aufugisse, magno exercitu educto, eos insectati et assecuti sunt, dum in ora Maris Rubri, e regione occidentali, versantur. Ut Israelitae conspexerunt Aegyptios eorumque regem et copias multas, magno timore propter eos perculsi sunt et contra Moysem murmuraverunt; hic Deum gloriosum precatus est qui eum iussit virga mare percutere. Ut *Moyses* manum levavit ad Mare Rubrum ipsumque percussit, in duo partes aeque divisum est et siccum evasit. Israelitae mare ingressi,
f. 93 a. progressi sunt ad terram siccam, aqua autem *maris* facta est paries ad dexteram et paries ad sinistram; e mari egressi pervenerunt ad hunc locum. Cum vero ingressi fuissent mare Pharao et Aegyptii et omnes eorum currus et equi, timuerunt Israelitae et murmuraverunt contra Moysem; quare Moyses precatus est Deum qui eum iussit mare sua virga ad formam crucis percutere. Mare *a Moyse* percussum redit in locum suum, et Aegyptii cum Pharaone eorumque curribus omnibus et equis demersi sunt, neque ullus eorum prodiit, *enatavit*. Israelitae autem cum ad hunc locum devenissent, ex eius aqua utpote amara, non potuerunt bibere, quamobrem locus iste nomen

(1) كنيسة; l'auteur n'emploie que ce mot, soit pour les églises, soit pour les simples chapelles ou oratoires.

(2) وهو خصوص (pour خسوس = خسيس? ou de خُصّ hutte de roseaux?)

Digitized by Google Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146 Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

obtinuit « Marân ». Murmuraverunt *Israelitae* contra Moysem, qui Deum precatus est, praecepitque ei Deus lignum in eam *aquam* coniicere; simul ac *Moyses* lignum in eam coniecit, dulcis facta est aqua. Ab hac die usque ad finem saeculi manent hi fontes.

Ab his fontibus trium dierum iter facies ad Wâdî Garandal, ubi multae sunt scaturigines aquarum, quae tamen amarae *et* salsae sunt.

Ab hoc Wâdî unius diei itinere facto, incides in duas vias quarum altera ducit ad portum Ṭûr, altera vero ad monasterium Tûrsinâ. Ab hoc loco trium dierum iter facies ad Wâdî Fârân, in quo aquae dulces sunt multae atque etiam multae palmae. Ab hoc Wâdî *iter est* ad monasterium sanctum.

Monasterium sanctum Tûrsinâ situm est inter duo montes; mons qui est a parte dextera monasterii est mons Dei, Horeb, a quo ascendis ad cacumen montis Tûrsinâ; mons autem qui est a sinistra monasterii desertus est, altus et latus et difficilem habens aditum. f. 93 b.

Monasterium sanctum circumdatur muro alto qui arci similis tuetur *incolas;* monasterio autem sunt tres portae ferreae. Intra portam externam sunt domus et casae *stabula*, pro bestiis monasterii; duo portae internae aditum dant in monasterium. Ut primum intraveris in monasterium sanctum, graderis aliquantum per medium monasterium, tunc descendis per scalam lapideam in ecclesiam sanctam et per portam magnam « al-artaqs » (*narthex*) intras in ecclesiam sanctam; per portam regiam (βασιλικὴ πύλη) etiam. In hac porta, a latere dextro, est serpens aeneus quem elevavit Moyses propheta supra hastam in deserto, in mediis castris Israelitarum. Sunt etiam duo parvae portae per quas fratres ingrediuntur, quarum altera est a dextera portae regiae, altera vero a sinistra. In ecclesiam ingressus, invenies eius pavimentum marmore puro stratum, mirificentissime ornatum; invenies etiam sex columnas marmoreas fusci coloris dextrorsum et sex sinistrorsum. Ab unaquaque columna pendet tabula picta; etenim duodecim columnae sunt pro numero mensium anni. In tabula sunt f. 94 a.
picta omnia festa quae in eum mensem cadunt, virorum sanctorum, feminarum sanctarum et martyrum, eorum *nempe* omnium quorum in hoc mense fit commemoratio; atque ita sunt ceterae columnae. Est etiam in unaquaque columna loculus operculo aeneo clausus; unusquisque plenus est ossibus sanctorum quorum fit in eo mense commemoratio. Columnis impositi sunt arcus lapidei et supra arcus est concameratio plumbea, super ecclesia. Altare sanctum est locus concameratus, magnus et altus, cuius pavimentum et parietes marmore albo strata sunt. Dextra huius altaris sancti est corpus sanctae honoratae inter feminas martyres Catherinae. Corpus sanctum depositum est in sarcophago marmoreo tribus seris ferreis clauso; supra corpus sanctum sunt tres lampades die et nocte ardentes. E regione sarcophagi S. Catharinae est aditus in sacellum S. Johannis Baptistae, a quo est aditus in sacellum Rubi sancti. Praeterea in sancta ecclesia maiore sunt sex sacella parva, pone columnas, tria dextrorsum et tria sinistrorsum. Primum sacellum a parte dextra dicatum est f. 94 b.
sanctis Cosmae et Damiano; secundum sancto Simeoni miracula edenti (*Stylitae*); tertium sanctis Joachim et Annae. Etiam a tergo altaris maioris, a latere occidentali, est sacellum Rubi sancti dicatum Christi Genitrici, neque monasterium sanctum aedificatum fuit nisi sub nomine, *invocatione* huius loci sancti. Etenim in hoc sancto Rubo apparuit Deus Moysi prophetae dixitque ei : « Moyses, Moyses, exue calceamenta de pedibus tuis; locus enim in quo stas sanctus est ». Ad dextram sacelli Rubi est sacellum Johannis Baptistae et ad sinistram sacellum Jacobi Apostoli fratris Domini. Portae sancti Rubi sunt ex ebore et ebeno factae, et depicta monstrant omnia mysteria, *figuras,* prodigia et signa quae terra marique patravit Moyses et in Tûrsinâ. In sacellum sancti Johannis Baptistae ingrederis per *locum ubi est* corpus S. Catharinae; ab

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

eius latere, in parte meridionali, est spelunca ubi sunt corpora sanctorum patrum
f. 95 a. Tûrsinâ et Râytû (1) illorum *nempe* quos barbari, *praedones* necaverunt. Ad sacellum Rubi sancti quod attinet, eius pavimentum totum tapetis stratum est et nemo potest ipsum ingredi, nisi discalceatus, licet sit rex, secundum quod Deus praecepit Moysi prophetae. In sacello Rubi sunt lampades multae, atque etiam super mensa *altaris* Rubi sunt tres lampades die et nocte ardentes. Eius parietes toti sunt e marmore albo, tecti velis sericis. De Rubo exis ad Jacobi Apostoli sacellum in cuius latere, a parte sinistra est parva porta, per quam quidam ex monachis prodeunt; in latere occidentali est parvum conclave ad *reponenda* vasa sancta ecclesiae; ex hoc sacello prodis ad ecclesiam magnam. Quod attinet ad sacella tria quae sunt a sinistra ecclesiae maioris, eorum primum dicatum est S. Irenae; alterum sanctis regibus Constantino et Helenae, tertium autem sancto episcopo Antipae (2).

Haec est descriptio ecclesiae maioris. Ad portam ecclesiae maioris, a parte sinistra est puteus aquae qui vocatur « bîr al-ġazâl » (*puteus dorcadis*). Hic est puteus de quo
f. 95 b. Moyses propheta potum praebuit gregi filiarum Raguelis sacerdotis Midian. Supra os huius putei est arbor punica quae inde ab eo tempore consita fuit quo monasterium sanctum aedificatum est; in hac arbore punica arcanum, *prodigium* magnum fit; fert enim quotannis fructus pro numero monachorum qui in monasterio sancto commorantur. Inveniuntur etiam in hoc monasterio sancto permulta sacella praeter ea quae sunt in ecclesia maiore. Primum dicatum est S. Stephano protomartyri et principi diaconorum; secundum S. Johanni Baptistae; tertium SS. Sergio et Baccho; quartum Sancto Domini, Aaroni fratri Moysis; quintum S. Johanni Chrysostomo (3); septimum S. Theodoro; octavum Nativitati Dominae *Mariae;* nonum Apostolis; decimum S. Georgio; undecimum S. Catherinae pro visitatoribus Francis; ante ipsum sunt nonnullae domus pro visitatoribus. Duodecimum *sacellum* dicatum est quinque lunis (?) (4) martyribus; tertium decimum S. Johanni Theologo (*Evang.*); quartum de-
f. 96 a. cimum SS. Joachim et Annae; quintum decimum Dominae *Mariae Virg*. Est autem hoc primum sacellum in monasterio sancto exstructum, vocatur enim sacellum castri. Summa vero sacellorum quae sunt in monasterio sancto viginti septem sacella. Est etiam in hoc monasterio mensa magna cui accumbunt et cibum capiunt monachi; est etiam culina et furnus et duo molae quas muli versant atque etiam mola ad oleum *exprimendum*. In pariete septentrionali huius monasterii est porta ferrea in muro *exstructa*, cuius altitudo *a solo* quattuor fere staturas *humanas* aequat, e qua panem advenis porrigunt; monachus enim sedet ad eam *portam* et advenis panem in sportula demittit, unicuique suam portionem; vocatur autem « bâb ad-dawâr »

(1) Le ms. porte طورسينا وايقو (lire : ورايتوا) الذين قتلوهم البربر. Je crois que cette correction sera facilement admise, si on se rappelle que précisément les moines du Sinaï et de Raïthou furent victimes des Blemmyes et des Arabes. V. le *Synax. Eccl. Constant.*, éd. Delehaye, p. 390 s.

(2) Lire انتبا dans le *Machriq*, 967, 1; c'est l'Antipas de *Apoc.* II, 13 que la tradition donne, comme on sait, pour évêque de Pergame.

(3) Le sixième a été omis.

(4) على اسم الخمسة اقمار الشهدا. J'ignore quel sens exact il faut donner à ces mots; il s'agit de cinq *martyrs*, et on ne peut pas songer aux luminaires de l'Église grecque, saint Basile, saint Jean Chrysostome, etc. On pourrait y voir les μάρτυρες πέντε de Lesbos (cf. *Synax. Eccl. Constant.*, 588: τῶν ἁγίων πέντε μαρτύρων νεανίδων τῶν ἀπὸ Λέσβου); اقمار serait peut-être pour : beaux garçons. Quant au changement de jeunes filles νεανίδων en garçons, il n'est pas sans exemples; v. *Act. Sanctor.*, Apr. 5.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

(*porta vertiginis*). Ante hanc portam ascenditur ad locum campanarum; sunt enim hoc loco quem memoravi quinque campanae, quarum duo ligneae, duo e chalybe et una lapidea. Campanae ligneae et quae e chalybe factae sunt, pulsantur per anni circulum et in diebus festis Domini. Ad campanam autem lapideam quod attinet, cum aliquis ex monachis moritur, hanc campanam pulsant, atque ita omnes fratres comperiunt fratrem emortuum esse. Portam huius monasterii sancti tangit hortus magnus, in quo vinea et fructus (*arbores fructiferae*) multi et olera et fontes aqua- f. 96 b.
rum sunt. In solo huius horti vitulum fabricati sunt Israelitae quem adoraverunt in *monte* Horeb. Item in summo horto, in latere dextro, ante portam monasterii sancti est « al-kamantîr » (χοιμητήριον) quod est coemeterium patrum monachorum; aditus ad ipsum est per portam parvam a latere occidentali; ibi invenies duo magnas aedes, *conclavia*, alteram dextrorsum et alteram sinistrorsum; quae est a dextra, propria est patrum et archipresbyterorum, aedes vero sinistra est pro fratribus monachis; ambo haec loca referta sunt corporibus Patrum. Antiquitus situm erat coemeterium sub his locis, *aedibus* duobus; erant autem antiquitus duo sacella in quibus sacra liturgia celebrabatur omnibus sabbatis. Cum coemeterium inferius repletum *ossibus* evasisset, necesse eis fuit his duobus locis quae supra dixi, *corpora* sepelire. Corpora autem quae in memorato coemeterio sunt neque omnino male olent, neque corrupta aut consumpta sunt. Monasterium hoc habet episcopum, praesulem, oeconomum et quattuor seniores qui rebus monasterii sancti et statui Patrum monachorum prospiciunt. Nulla mulier ingreditur monasterium, licet sit f. 97 a.
regina, neque feminae bestiarum, neque bestia, nec puer imberbis, nisi sit visitator.

Montem autem Tûrsinâ si velis conscendere, exibis per portam monasterii magni et ante ipsum iter facies quingentos passus longum per planitiem; tunc conscendes montem quem supra dixi. Via autem tota scalis lapideis constat, duodecim fere millibus graduum, secundum quod in historiis dicitur; neque *in* planitie est nisi parum *viae*. Cum mille fere passus ascenderis, invenies fontem aquae frigidae et dulcis « 'ayn al-Kharrâr » nuncupatum (*fons Kharrâr?*). Hic autem Kharrâr (?) ille est qui magnum miraculum fecit in Aegypto in monte Muqattab (?) exciso (?) (1); petiit enim Tûrsinâ et monachus factus est, cumque σχῆμα (*vestitum monachicum*) angelicum sibi induisset, hoc loco commoratus est; Deus autem gloriosus hunc fontem aquae ei monstravit ex quo bibere consuevit quamdiu hoc loco commoratus est, usque ad diem vitae supremum. Inde cum miliarium spatium dimidium emensus fueris, invenies sacellum Dominae Nostrae Genitricis Dei Despondentis (2).

Huius *sacelli* accipe historiam. Cum antiquis temporibus reptilia multa adessent in monasterio, veneno imbuta, ut serpentes, viperae, scorpiones et cetera, necnon et pulices, et cum praeterea cibaria essent modica in monasterio, et Patres monachi in ma- f. 97 b.
gno certamine cum Arabibus et Barbaris *praedonibus* versarentur, maluerunt monasterium relinquere et omnes in suas vias discedere. Tunc inter Patres monachos omnes convenit montem sanctum ascendere et benedictionem ex eo capere; *quo facto* descenderunt; et cum descenderent pervenerunt ad hunc locum sanctum; ibi eis Dei Genitrix apparuit, quam non cognoverunt sed putarunt esse reginam quamdam Ara-

(1) تلقا عين ما بارده حلوه ؛ تسما عين الخرار ؛ وهذا الخرار ؛ هو الذى فعل العجب العظيم ؛ فى مصر ؛ فى الجبل المقطب المقطع ؛ لانه جا الى طورسينا الخ.

(2) الضامنة (= الايكونومو? *Machriq*, 1003).

Digitized by Google Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

bum; splendebat autem eius facies sicut sol. Allocuta est eos, de eorumque condicione sciscitata est; monachi de rebus suis universis eam certiorem fecerunt, *dicentes* se in eo esse ut monasterium sanctum relinquerent. Dixit eis Virgo : « Ne deserueritis monasterium sanctum neque ullus abeat; inde ab hac die ad finem saeculi cibus non deficiet in monasterio sancto, neque hoc ulla re carebit; in monasterio non videbitis anguem aut scorpionem aut insectum ullum; quicumque autem monachus in eo *monasterio*, aut in eius famulatu mortuus fuerit, in ignem non mittetur. » Postquam his dictis eos allocuta est, ascendit in caelum et ab eorum conspectu abiit. Tum demum intellexerunt Patres eam esse Genitricem Dei; quare laetati sunt et Deo gratias egerunt, atque hoc loco sacellum aedificaverunt ad miraculum quod ipsa eis patraverat comprobandum. Ut descenderunt Patres ad monasterium sanctum, ad eius portam commeatum conspexerunt ducentorum fere camelorum, qui omni genere *cibariorum* onusti erant, frumento, siliqua, oleo et ceteris *id genus*. Quis
f. 95 a. hunc commeatum adduxisset sciscitati, responderunt camelorum magistri : « Monachus haud bene barbatus, Moyses nomine, qui nuper monasterium ingressus est ». Monachi monasterium ingressi eum quaesiverunt, sed neminem invenerunt; ingressi vero Arabes *camelorum magistri* in monasterium, imaginem Moysis prophetae supra portam ecclesiae magnae suspensam conspexerunt, eumque agnoverunt. Qua re compererunt monachi ipsum esse qui attulerat commeatum et cognoverunt esse Moysem prophetam; quamobrem gratias Deo egerunt eumque laudaverunt, Inde ab hac die nullum prorsus reptile apparuit in monasterio aut insectum, neque cibus eos defecit. Haec est notitia de sacello *S. Virg.* Despondentis.

Si aliquantum progressus fueris a sacello *S. Virg.* Despondentis portam arcuatam invenies atque etiam portam alteram ei similem; tum aliquantum in planitie progressus, invenies quattuor sacella simul : primum dicatum est sancto Eliae *adhuc* vivo; intra mensam *altaris* huius sacelli est spelunca exigua in qua ieiunavit Elias quadraginta dies et quadraginta noctes. Etenim cum esset in regione Hierosolymae dormiens sub arbore terebinthi, apparuit ei angelus Domini dicens : « Surge, comede et bibe, spatium enim viae longum est ». E somno exsuscitatus *Elias*, placentam melicae et lagenam aquae capiti suo adpositas conspexit; comedit itaque et bibit atque iterum obdormivit. Postea hoc cibo confirmatus, quadraginta dies et quadraginta noctes iter fecit usque ad hunc montem quem supra dixi, et in hac spelunca consedit.

In hac ecclesia sacellum aliud est dicatum Elisaeo prophetae, alterum S. Mariae
f. 95 b. Aegyptiacae, tertium quoque dicatum S. Marinae; e regione est fons aquae bonae et dulcis. Ab hoc loco profectus conscendis montem sanctum Tûrsinâ; semita tota per quam ascendes a monasterio sancto ad iugum nudum (?) Tûrsinâ facilis (?) (1) est; a sacello Mâr Elyâs, *S. Eliae* ad cacumen montis ascensus est difficilis. Iugum nudum Tûrsinâ assecutus, invenies rupem sanctam in qua stetit Moyses propheta et scissa est quo tempore coram eo revelatus est Deus. Rupes est a latere orientali; altitudo eius aequat duo staturas et in latudinem patet sex orgyarum; in extrema rupe aedificatus est paries sacelli S. Michaelis Archangeli. Ante hanc rupem aliquantum progressus, intrabis per portam ferream in sacellum S. Moysis, quod magnum est et pulcherrimum; ibi Deus laudatus adloquebatur Moysem prophetam, atque ex eo est aditus in sacellum Michaelis Angeli. Cum autem a porta sacelli S. Moysis exieris

(1) جميع الطريق ... الى جمجمة طورسينا يجرى (?) ومن كنيسة مار الياس، الى راس الجبل و صعود صعب ولما ان تصعد الى راس جمجمة طورسينا لخ.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

et aliquantum progressus fueris, invenies speluncam in quam descenditur per quattuor gradus lapideos. Haec est spelunca in qua Moyses propheta ieiunavit quadraginta dies et quadraginta noctes, deditque ei Deus tabulas lapideas digito Dei scriptas. Prope hanc speluncam est moschea Moslemorum et in propinquo est fons aquae dulcis. Sanctus hic mons totus e saxo est, ardens et liquescens sicut cera, inde ab eo tempore quo Deus ibi revelatus est coram Moyse propheta, ut ait David propheta :
« Montes sicut cera fluxerunt a facie Domini ». Rediens et descendens de Monte f. 99 a.
sancto, sacellum S. Eliae assequeris a quo mille fere passus sinistrorsum progressus, invenies sacellum dicatum Johanni Baptistae, aedibus et cellis circumdatum; ante ipsum est arbor uvae, *vitis* et puteus aquae frigidae. Ab hoc loco mille fere passus progressus, sacellum invenies dicatum S. Georgio, atque etiam sacellum alterum dicatum Zonae Dominae *Mariae Virg.;* e regione est vinea parva et puteus aquae. Ab hoc loco progressus spatium miliarum fere dimidium, invenies sacellum martyris Bandâlâymûn (Παντελήμων) ante quod est piscina aquae; desuper sunt cellae et claustrum pro filiis regum (1); spatium miliarium dimidium progressus, sacellum parvum sanctis Joachim et Annae dicatum invenies; inde redis ab sacellum Bandâlâymûn. Haec sacella omnia in monte Horeb summam duodecim *sacellorum* conficiunt.

Ab hoc loco descendes ad monasterium al-Lagâh (2) quod mille passum spatio distat. Monasterium al-Lagâh magnum est; ibi est ecclesia concamerata quadraginta martyribus dicata. Monasterium hoc cellas multas habet et portam ferream; ante ipsum est hortus magnus, multis olivis et ceteris fructibus *arboribus fructiferis* consitus; in horto sunt quinque scaturigines aquae praestantis; est quoque in hoc horto sacellum S. Onuphrio eremitae dicatum.

De monasterio al-Lagâh ad montem S. Catharinae ascendes, qui altus est et difficilem accessum habet; *distat* millia passuum fere quattuor. Cum ad summum iugum montis perveneris, invenies *non* esse *nisi* saxum *et* rupem unam. In cacumine huius
montis corpus S. Catharinae asservabatur. Haec enim quo tempore martyrium Ale- f. 99 b.
xandriae passa est, Deum oravit ut corpus suum esset, *deponeretur* in monte sancto Tûrsinâ, et cum caput eius obtruncatum fuit, angeli eius corpus portaverunt, et in hoc monte deposuerunt. Mansit autem corpus in hoc monte multos annos, et duo angeli ei adsidebant, ipsum custodientes die ac nocte, per hoc temporis spatium totum usque ad diem qua Deus episcopo monasterii Tûrsinâ rem manifestare voluit. Quare episcopus et sacerdotes iverunt et *corpus* in monasterium sanctum portaverunt et in ecclesia magna deposuerunt. Inde ab hac die ecclesia magna nomen accepit a S. Catharina, quemadmodum scriptum est in historiis. Locus vero in quo situm erat corpus S. Catharinae apparet in rupe usque ad hunc diem et *apparebit* usque ad finem saeculi, et pariter locus ubi duo angeli sedebant alter a dextra et alter a sinistra.

Tunc redis ad monasterium al-Lagâh, et mille fere passum iter emensus, rupem invenies quam percussit Moyses in deserto, duodecim fontes aquae inde eliciens; Israelitae ex his fontibus bibebant; eius *rupis* altitudo duo staturas aequat et similiter latitudo. Inde *discedens* mille passuum pariter iter emensus, magnam vineam invenies, a

(1) قلالى وحبس اولاد الملوك.

(2) اللجاه. Selon la description de Khalil Sabbâgh, l'église de ce monastère, dédiée aux Quarante Martyrs, les 40 moines (chiffre rond) tués par les Blemmyes, porterait en même temps le nom de كنيسة القديسة زونا (*Machr.*, 1004, 1); mais ces mots rappellent trop la « chapelle de la Sainte Ceinture » (la τιμία ζώνη) pour qu'on ne soit pas tenté d'y voir une confusion des deux sanctuaires.

Digitized by Google Original from CORNELL UNIVERSITY

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

qua *progressus*, magnum monasterium invenies cuius porta ferrea est; ante ipsum est
f. 100 a. hortus et fructus, *arbores fructiferae*, multi et olera pro monachis. Monasterium hoc nomen habet : « Dêr ar-Ribwah »; in eo est ecclesia Apostolis dicata et cellae multae; prope hoc monasterium est hortus nosocomii, fructus, *arb. fruct.*, habens omne genus; hortum instituit abbâ David al-Kurgî (*Georgianus*); erant ibi antiquitus tria sacella sed nunc episcopum non habent. A monasterio ar-Ribwah millia passuum fere tria progressus, assequeris « Dêr al-fuqarâ » (*monast. pauperum*) ibi est ecclesia SS. Cosmae et Damiano dicata et multae cellae; portam habet ferream; ibi vinea est magna et multae olivae et hortus fructibus, *arbor. fruct.*, diversis consitus; sunt ibi quinque fontes aquarum. Ab occidente progressus fere iactum lapidis, pervenies ad locum ubi terra patefacta est, Dathan turbamque Abirom vorans, cum restiterunt Moysi. A Dêr al-fuqarâ mille passus progressus, descendes ad wâdî quod Wâdî Talâh nuncupatur; in capite huius wâdî erat monasterium ad conclusionem et poenitentiam pro monachis poenitentibus (*ad concludendos monachos qui commissa luebant*) temporibus S. Johannis auctoris libri « Scala virtutum » (κλίμαξ) inscripti; nunc vero est dirutum. Ab hoc loco fere mille passus progressus, magnam rupem invenies, sub qua est spelunca lata in qua commorabatur Johannes *Klimax* auctor «Scalae virtutum», ibique librum composuit qui sic inscribitur; in hac spelunca habi-
f. 100 b. tavit quadraginta annos, post quos praesul factus est monasterii Tûrsinâ. Ab hac spelunca profectus, redis ad monasterium Tûrsinâ, quinque millia fere passuum *iter faciens*. Haec est, o frater mi spiritualis, descriptio sancti monasterii Tûrsinâ.

Penus vero omne Patrum monachorum est ab Aegypto; frumentum, farina, legumina, vestimenta, cibus et potus, omnia ab Aegypto *transvehuntur;* via autem ab Aegypto tredecim dierum spatium complet, estque tota per desertum vacuum. Oleum vero, oleum sesami et succus fructuum a Gaza et Ramla *vehuntur*; iter est duodeviginti dierum. In via nihil, praeter aquam tantum, invenitur, et vectura *cibariorum*, *pretium* rerum emptarum exsuperat; etenim desertum Tûrsinâ non rigatur pluvia nisi pauca, multorum annorum intervallo.

In monasterio sunt etiam corpora virorum sanctorum multa et memoriae sanctae multae, neque in monasterio insectum ullum invenitur, sicut satis abunde diximus. Omnes autem fruges quae illuc intrant, frumentum et cetera cerealia omnia, nec tineas pascunt neque corrumpuntur, vel si viginti annos manserint et similiter panis. Patres autem monachi in perpetuo certamine versantur cum Arabibus, *praedonibus* et visitatoribus et ceteris qui illuc ventitant, quia semper Arabes quotidie monasterium
f. 101 a. adeunt ; comedunt et res multas praeter panem flagitant, vim afferentes et insolenter se gerentes, monachos percutiunt et contemptui habent semper. Haec enim regio non habet « nâyb » (*praefectum*) non « qâdì » (*iudicem*) non « hâkim » (*praetorem*) sed eam occupant omnes Arabes praedones, homines scelesti, homicidae, quorum parvus *puer* aeque *infensus* ac grandaevus. Si hoc desertum in longum et latum per spatium duorum mensium peragraveris, *non offendes nisi* incolas Arabes et praedones; si aliquid acciderit ex rebus quae in mundo *accidere solent*, non restat nisi ad Deum confugere. Si monachi cibum non praebeant aut res omnes quas ipsi flagitant dare renuant, *Arabes* monachos aggrediuntur, viam eis intercipiunt et iis rebus omnibus potiuntur quae monachis ab Aegypto et Gaza affluunt.

Praeterea si velis, frater mi dilecte, a monasterio sancto Tûrsinâ ad portum Tûr iter facere, a monasterio progredieris orientem versus, dimidium longioris diei per planitiem, et descendes ad wâdî « Wâdî Asalâ » nuncupatum. Erat antiquitus hoc Wâdî coenobium (1) Patrum Tûrsinâ; ibi sunt aquae multae dulces; per ipsum progrederis

(1) سيق (λαύρα, au pl. اسياق = σηκός, cf. *ZDPV.*, XXII, 48).

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

diem longiorem et ex eo egressus, ambulas per planitiem quamdam, occidentem versus, ut plurimum arenosam, dimidium longioris diei, ad portum Tûr. Nomen habet, o frater dilecte, « Râytû »; est autem in ora Maris Rubri situs; est portus pro navibus indicis quae piper, *species* transvehunt, et mercatoribus qui iter faciunt f. 101 b.
in Indiam, Sind, Yemen, Aden, Suwâkin et Kalkût. Maior pars incolarum Tûr sunt christiani. Si a portu Tûr progressus fueris occidentem versus millia passuum fere quattuor, invenies monasterium sine episcopo quod vocatur « monasterium Râytû ». S. Johannes *Klimax* auctor *libri* « Scala virtutum », cum librum hunc conscripsit, eum misit praesuli huius monasterii.

Patres qui ibi commorabantur occisi sunt a barbaris *praedonibus;* eorum corpora in monasterio Tûrsinâ deposita sunt. Ante hoc monasterium puteus est scaturiginis aquae dulcis quam incolae Tûr et homines iter facientes bibunt. Ex hoc monasterio spatium mille passuum progressus occidentem versus, ad *locum* Sâlîm (*sic*) pervenies quem memorat Liber *Bibliorum*, dicens Moysem prophetam duxisse Israelitas ad desertum Sâlîm; ibi erant duodecim fontes aquae et septuaginta palmae. Fontes manserunt ut erant usque ad hunc diem, in perpetuum; est ibi scaturigo calida in qua se abluunt incolae Tûr et ceterae gentes; palmae vero *septuaginta* multiplicatae sunt et creverunt, neque quisquam eas dinumerare possit; maximam earum partem monasterium Tûrsinâ possidet. Ex hoc loco progrederis occidentem versus per montem qui palmis imminet, magnum e saxo albo et latum; difficile est per eum gradi. A latere huius montis, a parte meridionali, est Mare Rubrum; ibi, *in monte* multae cellae inveniuntur habitatae, quae erant habitacula Patrum et eremitarum qui hanc vastitatem obtinebant; ante ea *habitacula* est puteus aquae dulcis. In extremo monte a latere occidentali est monasterium absconditum, secundum quod memoratur in libro Patrum Tûrsinâ.

Si velis proficisci a Tûr et redire in Aegyptum, trium dierum iter occidentem ver- f. 102 a.
sus emensus, invenies Mare Rubrum quod vado transibis per spatium miliarium neque enim est alia via per quam quisquam transire possit nisi hoc vadum. Post ite unius diei invenies viam quae ducit ad Tûrsinâ, et per hanc viam occidentem versu progressus, incolumis in Aegyptum devenies.

Accipe nunc viam quae est a Hierosolyma ad Gazam et a Gaza ad sanctum monasterium Tûrsinâ. Hierosolyma profectus, frater mi spiritualis, iter facies ad urbem al-Khalîl Ibrâhîm (*Amici Dei Abraham = Hebron*) dimidium diei longioris; sunt *in via* stationes (1) septem, ab urbe al-Khalîl ad Gazam iter est duorum dierum; sunt in via stationes quinque. Cum velis autem a Gaza ad Tûrsinâ iter facere, oportet omnia quae ad cibum et potum necessaria sunt tecum sumere et utrem tuum aqua implere, quia est hoc desertum « Tîh » Israelitarum; neque civitatem aut pagum aut diversorium aut stationem aut consistendi locum ibi invenies, verum est desertum vastum et vacuum et ex maxima parte arenosum; quocumque loco fueris, cum dies vesperascit, ibi consistes *pernoctaturus*. Camelis tuis potum praebe quia haec deserta non peragrant nisi cameli. A Gaza iter facies quattuor dies ad Wâdî al-ʿArîš f. 102 b.
cuius aqua salsa est; a Wâdî al-ʿArîš iter facies duos dies ad stationem quae vocatur « al-Ḥasanah », aqua *eius* est salsa *et* amara; ab al-Ḥasanah iter facies tres dies ad Wâdî Nakhl cuius aqua salsa est in duobus puteis valde profundis, a quibus ope rotae aquariae a camelis versae aquam trahunt ad duas magnas piscinas. In hac statione consistunt Aegyptii qui peregrinationem *Meccanam* obeunt, et pariter peregrinatores Takrûî (?) et Qatawî (?) (2). Ab hac statione profectus, iter facies tres dies ad Naqb

(1) Praesidia, اغفار (خفير = غفير).
(2) والحاج التكروى والحاج القطوى.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

ar-Râkinah ubi est aqua dulcis. De Naqb ar-Râkinah descendes ad clivum asperum valde, per spatium unius fere diei usque ad Ramlatayn; a Ramlatayn, relinquens viam Tûr, iter facies tres dies longiores ad stationem quae vocatur « al-Aḥḍar » (*viridis*) cuius aqua est salsa; ab hac statione progrederis per diei spatium, ad monasterium Tûrsinâ et incolumis intrabis in monasterium sanctum, quod Deus cultum et habitatum faciat in saecula.

Haec sunt quae ad nos pervenerunt notitiae monasterii sancti Tûrsinâ et viarum Gazae et Aegypti. Largiatur nobis Deus precationes ecclesiarum, incolarum ejus *monasterii* et eorum qui de eo curam habent, per intercessionem S. Moysis prophetae et Dominae Genitricis Dei et beatae Catharinae et omnium sanctorum; amen.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from
CORNELL UNIVERSITY



Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from
CORNELL UNIVERSITY

CHRONIQUE

ITINÉRAIRE DE NAKHEL A PÉTRA.

Lorsque, en 1896, la caravane biblique demanda au cheikh des Tyāhā s'il était possible d'aller de Nakhel à Pétra, il répondit : « Si vous êtes cinquante, bien armés, nous passerons; autrement je ne réponds de rien (1). » Traverser le pays d'Édom qui avait refusé passage aux Israélites, visiter ce massif mystérieux et impénétrable, parcourir ces cachettes du dj. Maqrā mal connues et mal définies, descendre ensuite dans cette ʿArabah plus inaccessible encore, toujours effrayante, toujours redoutée et d'autant plus attrayante qu'elle s'obstine à garder ses secrets; puis, de cette plaine profonde et enclavée, remonter jusqu'à Pétra, par des sentiers nouveaux : quel itinéraire intéressant! quelle attraction! Mais en 1906 aurions-nous plus de chances de succès ?

La situation du désert n'a pas subi de modifications radicales. Sans doute les Arabes, serrés de plus près par le Gouvernement, ont renoncé pour la plupart à leurs querelles intestines, et de ce chef il règne une plus grande sécurité; mais les rapports avec les tribus lointaines restent les mêmes. Les Tyāhā sont en guerre avec les Beni-Sakher, les Hadjāyā et le Chérā. Le cheikh Ḥamd ne pouvait pas plus nous conduire à Pétra que son père Mosleḥ et que Soleīman. Il fallait s'adresser à d'autres tribus : elles n'étaient pas en meilleurs termes avec les Arabes de l'est de l'ʿArabah. Les Terabīn sont en guerre avec les Hadjāyā et les Beni-Sakher et ils ne sont jamais venus à Nakhel chercher des voyageurs. Mêmes difficultés pour traiter avec les ʿAzazmeh, peu estimés du reste dans le pays. Leur ancêtre ʿAzzam était, dit la tradition, un ancien esclave : et la mésestime de l'ancêtre s'est perpétuée sur sa descendance. Aujourd'hui un Terabīn croirait se déshonorer s'il donnait sa fille en mariage à un ʿAzzamy.

(1) *RB.*, 1896, p. 444.

Digitized by Google

Original from
CORNELL UNIVERSITY

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

S'adresser à des Arabes qui communiquent facilement avec l'Ouādy Mousa tels que les aẓ-Ẓoullâm et les Djahalīn était encore plus impossible, puisqu'ils sont en guerre avec les Ḥeiouāt d'Égypte; le chemin de Nakhel, où devait nécessairement se traiter la question, leur était interdit. On le voit, les difficultés n'étaient guère moindres qu'en 1896. Il faut encore noter qu'au moment précis où nous voulions traverser le désert éclatait le conflit turco-égyptien, touchant la démarcation des frontières entre les deux États, depuis 'Aqabah jusqu'à la Méditerranée.

C'est au milieu de ces difficultés que nous avons essayé de réaliser notre programme. 'Aqabah, occupé militairement par de forts contingents de troupes ottomanes, était laissé de côté. Nous l'avions du reste visité en 1902 (1), et nous voulions cette fois atteindre Pétra après avoir traversé Édom. La caravane biblique, sous la conduite du P. M. R. Savignac, visite le Sinaï et arrive à Nakhel le 3 mars, suivant l'itinéraire de 1896. Pendant ce temps, j'organisais dans le Nedjeb une caravane qui pût échapper aux inconvénients signalés plus haut. Soit à Bersabée, soit à Khalaṣā, soit à 'Aïn Qeṣeimeh, je parvins à réunir un nombre suffisant d'Arabes fidèles et de chameaux; mais il fallut m'adresser à quatre tribus différentes et passer de longues heures à discuter avec les chefs.

Lorsque, le 4 mars au matin, j'arrivais à Nakhel, je trouvais auprès de nos tentes les chameliers des Tyāhā qui réclamaient le privilège de conduire les voyageurs à Gaza. La discussion recommença; elle aurait été sans doute fort longue, car les Bédouins sont âpres au gain, et les Tyāhā n'entendaient nullement laisser échapper une si bonne occasion...

Mais grâce à l'intervention de M. Bramley, gouverneur général de la Péninsule sinaïtique, l'accord se fit dans la journée avec le cheikh Ḥamd qui perçut un droit de passage et se déclara satisfait. Dès le 5 mars au matin nous prenions la route d''Aïn Qedeïs.

La *Revue* a déjà présenté à ses lecteurs un itinéraire de Nakhel à 'Aïn Qedeïs (2). Nous donnerons cependant le tracé de notre route avec la liste des noms relevés. Ces quelques notes sont destinées à expliquer la carte ci-jointe. Ayant suivi le même chemin qu'en 1896, nous n'avons rien de particulier à ajouter; aussi ne commencerons-nous notre récit qu'à partir du moment où nous nous écartons de la voie connue.

(1) Cf. *RB.*, 1903, p. 100.
(2) *RB.*, 1896, p. 440 ss.

Digitized by Google Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Notre quatrième campement depuis Nakhel eut lieu dans l'ouādy Khereidj, au lieu de se dresser dans l'ouādy Djerour. Une pluie torrentielle qui se précipitait sur nous de derrière le dj. Kherīm nous avait contraints de nous arrêter à deux heures de l'après-midi et nous avait empêchés de gagner le point fixé. Cela ne faisait en somme qu'une heure et demie, au plus deux petites heures de retard, et le lendemain nous pourrions facilement atteindre l'étape suivante fixée à la source d''Aïn Qeṣeimeh.

8 mars. — Abrité derrière un pli de terrain, notre campement, composé de cinq tentes, se dressait sur le bord d'une légère dépression dans une grande plaine. Lorsqu'une pluie abondante, parfois torrentielle, se répand sur la contrée, de multiples rigoles coulent à plein bord et transmettent à l'ouādy el-'Arich ou à quelqu'un de ses affluents un contingent d'eau considérable. Deux grandes artères vers le versant occidental desservent la région qui s'étend du Tih à Bersabée : l'ouādy es-Seba' qui prend différents noms et qui recueille dans sa profonde échancrure les eaux du djebel Khalīl jusqu'à Khalaṣā, et l'ouādy el-'Arich qui « mange l'univers entier », disent les Bédouins frappés de son ampleur. Il commence vers l'extrémité est du désert de Tih et par ses nombreux détours et sa dépression fort accentuée forme l'aboutissant naturel des eaux du grand plateau et aussi de ces nombreuses vallées qui donnent au pays son caractère.

Le voyageur qui pour la première fois traverse la contrée du nord au sud, se rendant par exemple de Bersabée à Nakhel, coupe une foule de vallées dessinées par la verdure, si peu inclinées que bien souvent il a besoin d'une assez longue observation pour distinguer l'amont de l'aval ; ce sont les ouādys qui depuis le dj. Samāoueh et le dj. Maqrā descendent vers l'ouādy el-'Arich ; mais bientôt il est frappé du caractère spécifique de ces vallons ou dépressions qu'il traverse coup sur coup; d'un bassin semblable à une grande cuve ovale, il passe dans une autre dépression de forme analogue ; et n'étaient la ligne majestueuse du 'Ereïf en-Nāgah qui ferme l'horizon ou quelque autre sommet isolé qui se détache sur le ciel, il se sentirait à l'étroit dans ce cercle de hauteurs qui le privent de la jouissance des beautés incomparables du désert sinaïtique. Cette impression est moins accentuée sur le dj. Tih où le sol offre une surface plus grande, mais à peine a-t-on quitté la plaine du Khebeiṭ pour descendre le Meṭallet el-Fahady qu'on retombe dans ces horizons étroits. C'est surtout la sensation qui fut commune à tous les voyageurs, en quittant l'ouādy Khereidj pour gagner en une demi-heure l'ouādy Abou Raṭy, ainsi appelé, disent nos Bédouins, parce que la plante *arṭa* (ارطى) y pousse en grande quan-

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

tité. Ces braves Bédouins ont souvent une explication sensationnelle pour leurs vallées et leurs montagnes. « Donner des appellations à tous ces endroits, disent-ils, c'est pour nous une nécessité; il faut bien que nous sachions où se trouvent nos troupeaux, et que nous connaissions la place précise où se passent les événements. Un loup a dévoré un chameau, il y a à peine quelques jours; tous les Arabes sont obligés de connaître l'endroit afin de se mettre en garde. » Et mon interlocuteur jubilait en développant sa saine philosophie. Nous atteignons bientôt l'ouādy dans lequel avait eu lieu l'incident en question. Le fait paraissait incroyable, si grande est la disproportion entre un loup et un chameau, et cependant les ossements épars entre les *retem* attestaient la véracité du récit. Le 8 mars, de semblables dangers préoccupaient fort peu l'esprit des voyageurs qui cherchaient à reconstituer les scènes bibliques d'Abraham et d'Isaac en la vallée de Djérar (Gen. xx et xxvi); c'est une simple coïncidence de nom qui rappelle ce souvenir, car son identification avec l'ouādy Djerour paraît peu probable (1). En dehors du nom, connu du reste depuis longtemps, je n'ai recueilli que des indications bien incertaines. Pour le Bédouin l'ouādy Djerour signifie une vallée « large, étendue », épithète qui lui convient assez bien; il est en effet remarquable par son ampleur.

Auprès du dj. 'Eneigah, il se divise en deux branches qui ont leur origine aux premiers contreforts du dj. Samāoueh. A l'une de ses sources se trouve un bassin naturel plein d'eau jusqu'au printemps et fort connu des Bédouins. Ces derniers rapportent aussi que la vallée renferme des puits anciens, mais bouchés et inconnus; ils voudraient même recourir à notre science pour essayer de les retrouver. Ils y demeureraient plus longtemps, car les pâturages ne sont pas à dédaigner, s'ils pouvaient y abreuver leurs troupeaux; et si la culture n'est pas exercée dans la vallée elle-même, il suffit de remonter à peine à deux heures vers le nord pour rencontrer des champs ensemencés. Djerour est mentionnée dans Iaqout comme une « région d'Égypte ».

Au lieu de prendre la direction de l'est pour gagner 'Aïn Qedeïs suivant le premier itinéraire (2), nous obliquons vers le nord, laissant même sur notre droite la grande route vers 'Aïn Qeṣeimeh suivie par nos chameaux de charge. Je marchais sur cette route, il y a une semaine, lorsque je me rendais à Nakhel. Je crus inutile, à ce moment, de traîner avec moi plusieurs charges d'orge, qui nous étaient néces-

(1) Voir ci-après le « puits du jugement ».
(2) *RB.*, 1896, p. 445 ss.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

saires pour traverser l'ʿArabah. Apercevant un campement bédouin dans l'ouādy Seisab, je résolus de laisser notre orge sous la garde des Arabes jusqu'à notre retour. Ils acceptèrent, après les difficultés d'usage, mais pour déposer les sacs ils désignèrent un enfoncement dissimulé dans les collines, refusant de les placer sous leurs tentes : « Nous sommes au désert, dirent-ils; nous ne pouvons prévoir ce qui peut nous arriver. »

Deux jours après une razzia leur enlevait leurs troupeaux, mais, grâce à la précaution prise, nos chameliers peuvent retrouver leurs sacs d'orge.

Quelques minutes après avoir laissé l'ouādy Djerour, nous descendions dans l'ouādy Seisab qui, par son aspect pittoresque, ses grands tamaris verdoyants, ses genêts à fleurs blanches, sa végétation tout entière qui s'épanouissait dans un fond resserré à droite et à gauche par des rampes de rochers nus et à pic, modifiait heureusement l'impression monotone des vallées précédentes. L'espace d'une demi-heure nous nous laissons bercer par nos grandes montures le long de ce semblant d'oasis, jusqu'au moment où nous coupons l'ouādy Abou Muḥeilāt. L'horizon, jusqu'ici restreint, s'élargit tout à coup; dans la direction de l'ouādy Munbaṭeḥ, vers l'ouest, un champ de blé vert nous avertit que nous sortons du désert aride pour pénétrer sur un terrain apte à la culture, utilisé même par les Bédouins d'aujourd'hui.

Devant nous se dresse le massif imposant du Moueileḥ, qui, avec ses deux ou trois sommets isolés ressemblant à d'énormes coupoles, ferme l'horizon et paraît devoir nous opposer une barrière infranchissable. Mais notre chemin, après avoir fléchi un peu vers l'ouest, nous permet bientôt de distinguer la crevasse par laquelle nous comptons pénétrer au sein de la montagne. Successivement notre route traverse l'ouādy Djāifeh, l'ouādy Maṭāmir, ainsi appelé à cause des nombreux silos (1) où les Arabes cachent leurs provisions de grain; elle passe près de l'ouély ʿEimour, en grande vénération parmi les Tyāḥā; et bientôt elle s'allonge sur les bords d'un véritable torrent qui a coulé il y a deux ou trois jours à peine, les traces de l'inondation étant encore visibles sur le sol. Il est midi passé; la chaleur est forte : nos Bédouins n'ont pas trouvé d'eau depuis Nakhel; aussi quelle explosion de joie enfantine chez ces gens simples à la vue de l'eau!

Ils marchent dans le lit du torrent pour avoir le plaisir de fouler aux pieds une terre humide. « Actions de grâces soient rendues à Allah! » s'exclament-ils, et de leurs poitrines sort un cri spontané pour

(1) *Maṭmar*, pl. *maṭāmir*.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

me demander de donner le signal de la halte au Themīlet Noūar que nous allons rencontrer. Malheureusement ce puisard (1) a été presque totalement comblé par le sable : il faut continuer la marche jusqu'au *ghadīr* plein jusqu'aux bords auprès duquel nous nous arrêtons.

Nous sommes arrivés à l'endroit où l'ouādy Moueileḥ offre un réel intérêt : la vallée s'élargit vers l'ouest, des arasements de murs attestent d'anciennes installations. Un village serait très agréablement placé dans cette vallée largement ouverte vers le sud, abritée contre le vent d'ouest par le dj. Mechrāq et le dj. Ḍalfā. Il suffirait de creuser le sol à cinquante centimètres pour rencontrer la nappe d'eau qui a fait la richesse de la contrée. Même, à trois quarts d'heure plus au nord, l'eau est à fleur de terre, ou bien à une profondeur insignifiante de 0,20 à 0,30 centimètres. Il en est ainsi l'espace de cinq cents mètres environ. De nombreux puisards ont été creusés : une base de colonne servant d'abreuvoir se remarque auprès d'un de ces puits. Même pendant les plus fortes chaleurs de l'été l'eau se maintient dans ces themāīl fort connus chez les Bédouins.

Ces derniers nous montrent deux grottes, signalées par Palmer. Un peu au sud-est de la première, sur la hauteur, se trouvent deux grands naouāmis bien conservés. Un petit sentier conduit à l'un d'entre eux et suggérerait peut-être la pensée qu'il est encore visité par les Arabes.

L'autre grotte, à dix minutes vers l'ouest, dans la vallée Oumm Harāibeh, présente un caractère plus curieux. Qu'elle représente une habitation primitive ou qu'elle ne remonte qu'à une date relativement récente, elle offre un véritable intérêt sur lequel il y aura lieu d'insister plus tard.

Sans entreprendre une étude géologique sur le terrain de Moueileḥ, notons la formation particulière de cette vallée.

Le fond de l'ouādy se trouve maintenant recouvert d'une couche de terre végétale de quatre à cinq mètres de profondeur, travaillée par les eaux, rappelant les djorfs de certaines vallées du Sinaï. Quelques explorateurs ont cru y voir les traces d'anciens lacs intérieurs qui, après une période plus ou moins longue d'existence, auraient creusé pour leurs eaux un passage à travers les montagnes, laissant dans ces détritus l'empreinte de leur activité. Qu'il faille reconnaître une action des eaux dans ces amoncellements parfois considérables de terre végétale, il serait difficile de le nier; mais, au lieu de les attribuer à des lacs, il paraîtrait plus exact d'y voir le résultat d'un phénomène plus normal. En tombant sur les hauteurs environnantes, les pluies

(1) Nous employons ce terme faute d'un mot français pour désigner une cavité remplie d'eau de source sans écoulement.

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

souvent torrentielles ont emporté la terre dans les vallées : nous en avons encore la preuve sous les yeux. Et, dans un terrain aussi peu résistant, les eaux se sont creusé derechef des passages récents, crevasses profondes qui, sous l'influence des mêmes causes, augmentent chaque jour. Il est fort aisé de se rendre compte de ce travail en observant aujourd'hui ces nombreuses fissures qui, par l'effet combiné de la chaleur et des pluies, s'accentuent et occasionnent les déchirures actuelles.

Fort intéressant au point de vue géologique, Moueileḥ, à cause de ses eaux, est pour les Bédouins un centre important. Un cimetière considérable se trouve vers le sud, auprès de l'ouély 'Eimour; à l'est des themāīl on en voit un autre plus grand encore. D'une distance de deux ou trois jours de marche, les Tyāhā apportent ici leurs morts « parce qu'il y a de l'eau », me disent-ils, évidemment c'est pour laver les cadavres avant de les ensevelir; ce serait aussi, d'après d'autres Bédouins, « parce que les morts se trouvent mieux auprès de l'eau ». La plupart des Tyāhā de notre escorte se détachent pour aller visiter une tombe qui leur est chère : ils se prosternent, prennent dans leurs mains un peu de terre qu'ils répandent sur leur tête, font une prière à Allah, dressent une pierre en souvenir de leur passage, et regagnent tristement la caravane.

Une plaine de quatre à cinq kilomètres sépare Moueileḥ d''Aïn Qeṣeimeh. Un Arabe des Terabīn m'a affirmé qu'elle portait nom Djerour, mais les Tyāhā ont contredit son assertion. Pendant qu'ils discutaient, nous atteignions la source d''Aïn Qeṣeimeh, auprès de laquelle était dressé notre campement.



'Aïn Qeṣeimeh.

9 mars. — La source jaillit de terre limpide, bonne à boire, quoique un peu fade ; elle s'écoule par une rigole, puis disparaît bientôt au milieu des joncs. Du reste l'eau sourd en plusieurs endroits dans cette plaine qui s'incline vers le Moueileḥ, très visible à l'ouest; c'est en somme la même nappe d'eau,

Digitized by Google Original from CORNELL UNIVERSITY

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

dans le même bassin naturel. A quelques centaines de mètres au sud de la source, se dresse une colline rocheuse sur laquelle on veut bâtir un fortin pour garder les frontières ottomanes (1). Nous y trouvons quelques silex taillés; mais c'est surtout au nord de la source, sur une colline ronde, semblable à une coupole, portant à son sommet de curieux naouāmis, que les amateurs de « pierres taillées » peuvent faire une riche collection de pointes de flèches, de couteaux, etc.

Ce serait une preuve en faveur de l'habitation très ancienne de ces lieux, dont la position tout à fait exceptionnelle a déjà été signalée par la *Revue* (2). Les autres localités, qui à cette époque étaient pour nous impénétrables, vont cette fois se découvrir. Nous partons vers l'est : à une dizaine de minutes d''Aïn Qeṣeimeh nous passons auprès d'un petit tell nommé Oumm 'Abbein, qui semble constituer le point de démarcation entre l'ouādy er-Richeh qui coule vers le Moueileḥ sur notre gauche, et l'ouādy el-'Aïn qui prolonge directement vers l'est la plaine de Qeṣeimeh. Vers le nord, on aperçoit à deux ou trois heures de distance les montagnes de Ṣobḥā tandis que nous longeons sur notre droite les hauteurs désignées sous le nom de Barābīr er-Reqāb. Rien que le nom de la vallée que nous remontons suffirait à faire soupçonner son importance : c'est l'*ouādy de la source*. Notons qu'il ne s'agit pas de Moueileḥ ni de Qeṣeimeh, où l'eau est cependant abondante : il n'est même pas question d''Aïn Qedeïs, si importante : nous nous dirigeons vers un autre point qui, par antonomase, représente aux yeux des Arabes la *vraie source*. En très grande partie cette terre excellente est livrée à la culture, et n'était la sécheresse persistante des deux ou trois dernières années, le tout serait ensemencé. Décidément le terrain a changé d'aspect. A mesure que nous montons par une pente très douce, nos yeux se reposent sur des champs de froment, d'orge ou de lentilles. Devant l'ouādy Ziblieh quelques beaux naouāmis ramènent aux temps anciens, et, au débouché de l'ouādy Oumm Hachīm, un bassin bien construit, réparé plusieurs fois, rappelle sans doute la civilisation byzantine. Un contrefort sur la paroi occidentale a empêché le mur de céder à la poussée de l'eau. Un canal, en partie conservé, amenait les eaux de la source dans ce bassin d'où elles étaient distribuées, soit dans l'ouādy Oumm Hachīm soit dans l'ouādy el-'Aïn, pour arroser les jardins qui devaient couvrir ces deux vallées. Maintenant encore, depuis le réservoir jusqu'à l'extrémité de la gorge, le fond de cet ouādy

(1) Mais le gouvernement égyptien prétend avoir des droits sur 'Aïn Qeṣeimeh.
(2) 1896, p. 450.

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

forme un délicieux panorama de fraîcheur et de verdure. Une eau abondante et limpide coule doucement à travers le terrain fertile. Un mur, dont on distingue parfaitement le tracé sur le flanc des montagnes, faisait de cette oasis un véritable jardin fermé au milieu duquel se dressait une forteresse. La source jaillissant au pied de la roche avait été captée, comme l'attestent les restes de constructions anciennes. C'est la source connue sous le nom d'ʿAïn el-Qedeirât, ainsi nommée, affirment nos Tyâhâ, parce qu'elle appartient à la tribu des Qedeirât. Mais sa dénomination spécifique est ʿAïn el-Mufdjer. Les Bédouins fréquentent peu cet endroit si agréable en apparence; « nous redoutons, disent-ils, les moustiques et la fièvre; lorsqu'un d'entre nous passe ici quelque temps en été, son corps enfle immédiatement et il meurt ». Nous sommes au mois de mars, la chaleur n'est pas insupportable, volontiers on s'attarderait ici quelque temps, mais notre campement est parti pour ʿAïn Qedeïs et nous en prenons la direction. La caravane remonte l'ouâdy Oumm Hachîm livré à la culture jusqu'à son point d'origine. Le sentier suit les contours fort brusques de la vallée, passe devant un rocher couvert de ouâsems arabes, aboutit au sommet du naqb Rumeïlet Qedes, et, après avoir coupé en biais la plaine, nous amène devant l'ouâdy et la source d'ʿAïn Qedeïs.



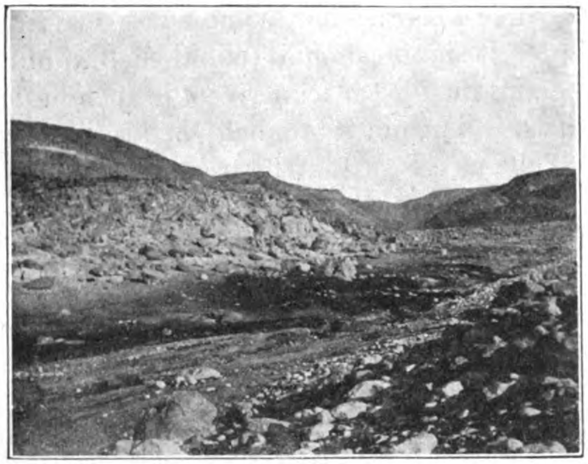
Aïn el-Mufdjer.

10 mars. — La description d'ʿAïn Qedeïs a été donnée par la *Revue* (1). On mentionnera seulement des sépultures arabes d'un caractère spécial disséminées un peu partout le long de la vallée, mais réunies en plus grand nombre auprès de l'ouély el-Labanîn. Le procédé d'inhumation est assez caractéristique. Les Bédouins creusent la terre auprès d'un rocher et déposent contre la pierre, à peu de profondeur, leurs morts qu'ils recouvrent ensuite de terre et surtout de pierres pour les soustraire à la dent des carnivores. Ce genre de sé-

(1) *RB.*, 1896, p. 446 ss.

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

pulture, contre la roche, m'avait déjà frappé à Birein, où les ʿAzāzmeh l'ont en grand honneur. Je ne puis obtenir aucune explication de la part de nos Tyāhā, qui ne craignent cependant pas d'ensevelir leurs morts en pleine terre, comme à Moueileḥ. Dans cette plaine appelée Djardjaʿāt Qedeïs, les el-ʿAzayeh, une tribu des Tyāhā, ont ensemencé quelques champs. Après avoir coupé l'ouādy Qedeïs nous nous trouvons en face d'une de ces terres cultivées : « Attention aux semences », crient nos Bédouins, et nous faisons un détour pour ne pas fouler aux pieds de nos chameaux le « grain de la terre ». Ce mouvement étonne fort mon compagnon, originaire de Mādabā : « Dans mon pays, dit-il, nous passons à travers tous les champs jusqu'au moment où les épis se forment, et aucun Arabe ne dit mot. » Et les Tyāhā de répondre : « Vous avez beaucoup de blé ; nous en avons peu : c'est pourquoi nous le respectons. » L'argument était sans réplique. Il est certain que ces frontières du désert ne sauraient entrer en comparaison avec les riches plaines de Bersabée ou de Kérak.



ʿAïn Qedeïs.

Sur notre gauche se dresse le djebel Mereīfig, et parallèlement à ses pentes abruptes un chemin se dirige droit vers le sud ; c'est le sentier que nous devrions suivre. Mais le naqb el-Ismeīr n'est pas praticable pour les chameaux de charge. Nous sommes donc obligés de piquer vers le sud-ouest et d'aller rejoindre le Derb ez-Zōl, la grande route de Gaza vers ʿAqabah. Nous coupons successivement l'ouādy Djāīfeh, et dix minutes plus loin, l'ouādy el-Ḥôḍ à une faible distance des hauteurs nommées djebel Ḥôd et djebel Meseiʿeṭ ; nous descendons ensuite à travers une série de petites collines au Rās es-Saʿīdeh rempli de genêt en fleur et bientôt nous nous trouvons sur le grand chemin des caravanes. C'est lui que nous suivons maintenant, par la brèche de Thelmet el-Faras, sorte de passage étroit par lequel nous débouchons dans la partie supérieure de l'ouādy Seisab. Nous retrouvons plus près de leur point de départ presque toutes les val-

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

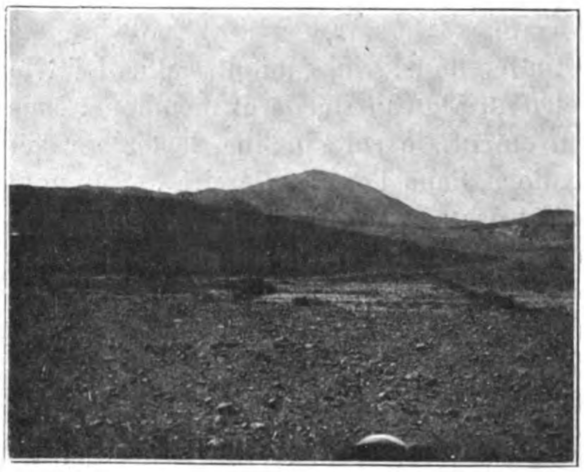
lées que nous avions coupées quelques jours auparavant. La région est dénudée, le sol est formé de calcaire blanc éblouissant par la réverbération d'un soleil ardent. Il y a peu de souvenirs à recueillir sur la route ; voici pourtant une longue raie sur la terre : on l'appelle Madjarr Rumeḥ Laḥmaḍy. Un cheikh bédouin, nommé Laḥmaḍ, remporta ici une éclatante victoire, et en signe de joie traça avec la lance cette marque sur le sol. C'est assez enfantin, si l'on veut; mais le Bédouin retient ces épisodes, aime à les raconter, comme il se plaît un peu plus loin à nous expliquer la signification d'Oumm ed-Duroūb : « c'est la mère des sentiers, nous dit-il ; car ici arrivent le chemin de Moueileḥ, le chemin de Qedeïs, le chemin d'ʿAqabah, et les sentiers de la grande Montagne ». Celle-ci est surtout figurée par le djebel ʿEneigah dont le sommet principal porte le nom de djebel Mereifig. Ses flancs escarpés ne sont pas très sûrs.

Nous traversons l'ouādy et atteignons, vingt minutes plus loin, le *rudjum* el-Qarfā, au sommet d'un plateau stérile et monotone. Mais bientôt, par un brusque mouvement, le sol s'incline, la terre végétale reparaît : nous descendons dans l'ouādy Mezeiraʿ. Son nom l'indique sufisamment : il n'est pas rebelle à la culture. Comme le paysage invite au repos, que du reste le soleil est sur son déclin, nous dressons nos tentes pour la nuit.

11 mars. — La vallée où nous avons campé est tributaire de l'ouādy Luṣṣān qui est à une demi-heure plus loin. S'il existe une ruine appelée Luṣṣān sur le bord de l'ouādy du même nom, il ne nous a pas été possible de le constater et nos Tyāhā ont déclaré ne pas la connaître. Elle se trouverait, suivant les cartes, auprès du grand chemin d'ʿAqabah. Or nous le laissons à notre droite pour prendre une route qui se dirige vers l'est. C'est au delà de Buṭmet Luṣṣān, laissé sur notre droite, térébinthe majestueux, unique vestige d'une belle végétation disparue, que nous accostons la vallée. Elle est large, profondément ravinée. Les Bédouins racontent que ce grand ouādy qui coule dans l'ouādy Djerour, prendrait sa source à Ḥafīr, où commencent également deux autres ouādys : l'ouādy Krâcheh qui coule vers ʿAoudjeh et l'ouādy Remān tributaire de l'ʿArabah. Les notions géographiques des Bédouins, souvent confuses, sont parfois fort claires. Certains, parmi eux connaissent admirablement le pays jusque dans ses moindres recoins. Lorsque, frappant le sol, ils disent : « Voici la terre dont tu me demandais le nom », le renseignement est excellent, il faut l'enregistrer; mais quand ils décrivent un pays lointain, ils sont toujours sous une influence de mirage bien décevant parfois pour celui qui les consulte. Les affirmations sont plus claires lorsqu'ils

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

parlent des Arabes, leurs compatriotes. Devant nous marchaient des Bédouins qui changeaient de résidence. C'était des Ḥeiouât qui fuyaient la sécheresse du Tīh pour aller chercher en quelques vallées du Maqrā les pâturages nécessaires à leurs troupeaux. Leur ancêtre, d'après nos guides, avait nom Chaoufān. Il prévoyait les événements futurs et connaissait tout ce qui se passait dans le monde. Quand il mourut, sa tribu le déclara Ouély. Aujourd'hui encore, son tombeau est vénéré à Ghadīan (1), près d''Aqabah. Chaque année, les Arabes accourent en grand nombre, font des sacrifices en son honneur, célèbrent des fêtes. Tout en rappelant ces traditions intéressantes, les Bédouins n'oublient pas de me faire remarquer l'ouādy el-Ouchak dans lequel j'aperçois de bonnes cultures. Sur notre droite se dresse 'Ereïf en-Nāgah, « le petit cou de la chamelle », ainsi dénommé à cause de sa forme. Tout au pied de la montagne, à côté d'énormes naouāmis, passe l'ouādy Māyin, que nous devons suivre jusqu'à sa source. Cependant, pour éviter un détour vers le sud, nous montons par l'ouādy Foueih, « la petite bouche ou la petite ouverture ». A chaque pas, se remarquent les traces d'anciennes et de récentes cultures; des murs d'une assise de pierres, destinés à retenir l'eau et la terre, divisent encore les champs, coupent partout la vallée et délimitent à chacun sa propriété. Tout à côté paissent des troupeaux de chèvres et de moutons qui trouvent ici une nourriture abondante et qui le soir vont s'abreuver au Bīr Māyin. Nous y arrivons nous-mêmes vers midi. Dans une petite plaine qui forme une sorte d'amphithéâtre, dominé de tous côtés par des hauteurs, se trouvent plusieurs puits, situés à quelques mètres les uns des autres. Ils sont creusés simplement dans le sol de sable et de gravier. Ils diffèrent de ceux de Khalaṣā et d''Asloudj qui témoignent d'une construction fort



Djebel 'Ereïf en-Nāgah.

(1) עציון (Num. 33, 35 etc.).

soignée. Ils ont 5m,60 de profondeur et 1m,50 de largeur. L'eau est douce. Aussi faisons-nous nos provisions pour trois jours pendant lesquels nous ne devons rencontrer aucune source. Une grande enceinte circulaire à l'extrémité septentrionale, contenant de l'eau où l'on peut accéder par un souterrain, suggérerait l'idée d'un ancien puits immense, maintenant comblé. Du reste il suffit de creuser pour atteindre la nappe d'eau bienfaisante. Māyin est pendant l'été le rendez-vous de tous les Bédouins de la région. Quelques-uns y font des cultures, et, s'il faut en croire nos guides, le blé y pousse avec une vigueur extraordinaire. C'est bien l'impression qu'on éprouve en considérant les débris de l'ancienne récolte. C'est à Bīr Māyin que le gouvernement ottoman veut établir, comme à Qeṣeimeh, un fortin pour protéger ses frontières. Il le placera sur une colline, en face du dj. Samāoueh, qui se dresse puissant à l'est.



Bīr Māyin.

On nous indique un chemin qui passe au naqb el-Meghārah et qui pourrait nous conduire à Ḥafīr ; mais c'est l'ʿArabah que nous voulons atteindre. Par conséquent nous continuerons vers le sud-est. Le derb el-Qaṭayeh, laissé à gauche, nous introduirait au centre des montagnes, mais nos chameaux y passeraient difficilement. Suivons donc le grand chemin : c'est le nom que mérite la route qui descend de Bīr Māyin. Nous ne tardons pas à jouir d'un de ces ravissants panoramas du désert qui excitent l'enthousiasme des voyageurs. De la petite hauteur qui surplombe l'ouādy Khereizeh, près d'un rudjum construit en pierres d'appareil, l'œil découvre l'immense plaine, éblouissante de lumière et de blancheur, disparaissant dans les profondeurs du désert de Tīh. Tout près de nous, c'est la profonde déchirure de l'ouādy Khereizeh dans lequel se précipitent nos Bédouins pour se rafraîchir dans l'eau de pluie qu'y a laissée la dernière tourmente. Sur la gauche, le dj. Samāoueh s'allonge noblement en ligne parallèle à la route que nous suivons. Devant nous, les dômes

majestueux d'Abou ʿArqân dominent toute l'immense dépression de l'ouādy Qerayeh. Plus loin, dans la plaine, on me désigne le naqb et le djebel Ḥeiqebeh. « C'est auprès de cette montagne, me dit Ḥasan, un de nos guides, que se trouvent mes terres : c'est là que je sème du blé, de l'orge et des pastèques qui deviennent grosses comme la bosse d'un chameau. » A cette assertion, je me récrie : des pastèques en plein désert! mais tous nos Bédouins approuvent Ḥasan; je dois croire sa parole et lui promettre de revenir dans trois mois goûter « les pastèques de sa terre ». Continuons notre route non sans avoir jeté un dernier coup d'œil sur le vaste horizon qui s'étend jusqu'au dj. Yeleg et au dj. Ḥalāl, vers l'occident. Dans le fond de la vallée, sur un rocher, nous remarquons en passant l'empreinte d'une main, de deux pieds, d'une fleur et le ouâsem des Tyāhā. Bientôt nous nous trouvons sur un plateau ondulé, stérile, monotone. La fin de la journée approche, les Bédouins sont fatigués; deux ou trois d'entre eux se détachent du groupe, et s'approchent de la montagne, où ils cherchent du sel pour assaisonner le pain qui leur servira de souper ce soir (1). Après avoir suivi pendant une demi-heure un joli vallon, appelé el-Meṭāyieb, à l'abri du vent, au milieu des herbes odoriférantes, nous campons.

12 mars. — Non loin de nos tentes, l'ouādy Meṭāyieb se jette dans l'ouādy Abou ʿEleïdyeh qui tire son nom de l'arbuste appelé *ʿeleid* chez les Bédouins. Sur notre droite, un rocher de forme gigantesque se détache de la montagne pour s'avancer audacieusement vers l'orient. Les Arabes l'appellent Khachem Abou Ḍebaʿy, « le nez du père de la petite panthère ». Les Bédouins sont parfois expressifs dans leurs dénominations. C'est ainsi que la montagne qui est à une heure plus loin porte le nom d'Oumm Ḥallouf, « la mère du sanglier ». Ces animaux, paraît-il, ne sont pas rares en cette contrée; ils quittent leurs cachettes pour se jeter sur les champs cultivés et les ravager, car la culture est ici en honneur, surtout vers ʿAdjroud, qu'on aperçoit comme un point blanc dans la plaine. En cette localité, il y a, au dire des Bédouins, de l'eau comme à Māyin, mais elle est un peu saumâtre. Aller visiter ce point demanderait un détour de plus de trois heures; nous y renonçons pour suivre notre route qui s'engage bientôt dans une dépression où prend naissance l'ouādy Qerayeh. D'après notre guide Ḥasan, on l'appelle Qerayeh parce qu'il descend du Maqrā (!). Ce djebel Maqrā, si peu connu des Arabes de Bersabée, s'étendrait,

(1) En certaines régions du Tīh, et principalement vers le Maqrā, les montagnes recèlent des filons de sel utilisés par les nomades; on peut voir dans ce phénomène l'explication partielle de l'amertume des eaux du Nedjeb.

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

d'après l'assertion de nos Tyāhā, depuis le dj. Samāoueh jusqu'aux montagnes d''Abdeh. Tous les Bédouins ne sont pas d'accord cependant pour fixer ses limites, car certains veulent qu''Asloudj fasse partie du Maqrā, tandis que d'autres restreignent cette dernière dénomination au massif purement central délimité par le Samāoueh au sud, 'Abdeh au nord; les limites orientales et occidentales sont encore plus flottantes. L'ouādy Qerayeh constitue avec le dj. Samāoueh la limite entre les Tyāhā et les 'Azāzmeh. C'est une division politique. C'est aussi en ce point que se trouve la ligne de partage des eaux. A partir du plateau qui commence à l'est du Qerayeh, les eaux coulent vers l''Arabah par l'ouādy Oumm Ḥallouf que nous suivons. Le terrain que nous foulons depuis une demi-journée, composé de marne recouverte de galets noirâtres, est d'une stérilité remarquable. Tout en marchant je demande aux Bédouins la cause de cette nudité dans leur pays. Ils me racontent la tradition suivante. Iblis (le diable) entendit un jour son fils pousser des gémissements; de sa petite voix il criait : « J'ai soif! j'ai soif! » Iblis prend son fils entre ses bras et, monté sur la terre, cherche de l'eau. Il arrive au djebel Tīh, en plein été. Il voyage longtemps mais sans rencontrer de source. Soudain il aperçoit un lac à une faible distance devant lui. Il se précipite : « Maintenant, dit-il, l'enfant pourra se rafraîchir. » Il arrive, mais ne trouve rien... C'était un mirage. Exténué de soif, son fils meurt... Iblis le jette et s'enfuit dans la mer. Depuis ce temps, Allah considère la terre qui a reçu le corps du fils d'Iblis comme maudite et exécrée. C'est pourquoi il n'envoie plus la bénédiction du ciel, la pluie (1). L'ouādy Oumm Ḥallouf n'encourt point cette sentence terrible; la récolte d'orge et de froment y est relativement abondante vu la fertilité du sol dans sa partie inférieure; même dans l'état actuel, les 'Azāzmeh font une moisson rémunératrice puisque nous rencontrons deux aires à battre le grain. Naturellement il ne s'agit que du fond de l'ouādy. Sur notre gauche, nous laissons un grand chemin qui, d'après nos guides, conduit à 'Abdeh; il passe entre le djebel Samāoueh et le djebel Oumm el-Bāred. L'ouādy Oumm Chōmarā descend de cette dernière montagne et se réunit au nôtre; nous passons devant son embouchure avant de nous arrêter, à midi, sous un grand seyal, appelé Talḥah. La chaleur est lourde. Les Arabes comptaient trouver de l'eau dans le ghadīr : mais, comme les antiques caravanes de Teīma, ils sont déçus; la pluie n'est

(1) Le fait est que la pluie est fort rare au djebel Tīh. C'est la cause de sa stérilité. Voulant la dépeindre sous sa vraie couleur, un Bédouin me dit : « Il y a quatre ans, le choléra nous a menacés; il est venu jusqu'aux portes du Tīh, mais il a eu peur et n'y a pas pénétré, tellement on y souffre de la soif. »

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

pas tombée : tout est sec. Malgré la fatigue, il faut marcher. Jusqu'ici l'ouādy est vaste, et s'incline en pente à peine sensible vers l'orient; il se resserre maintenant, devient escarpé, rapide, disparaît à notre gauche tandis que, par un petit col, nous aboutissons à un autre ouādy venant du sud-ouest. C'est Oumm Esbéʿ, ainsi appelé, paraît-il, de la forme d'un ghadīr qui ressemble à un doigt. Sur notre droite les Bédouins signalent un puits appelé Themilet Soueilmeh, possession des Ḥeiouāt d'Égypte. Ces nomades aiment à camper en cette partie du désert où ils sont à couvert de leurs ennemis et abrités contre les vents furieux de l'ouest.

Au reste, à cette saison, un amateur trouverait l'endroit charmant : les genêts poussent en nombre dans la vallée; un peu de végétation contraste agréablement avec l'aspect attristant des collines à roche grise qui délimitent la dépression. Sur la droite le grand chemin d'ʿAqabah continue en traînée blanche dans la plaine dans la direction du djebel Soueiqeh, et tout à fait à l'horizon par delà le Ghôr apparaissent comme des barrières bleues et pleines de mystères les montagnes du Chérā, les sommets de Pétra la Désirée. Mais le spectacle ne dure pas longtemps pour nous. Car bientôt dans notre marche descendante nous atteignons l'ouādy el-Djérāfeh. Depuis si longtemps les Arabes nous parlaient avec éloge de cette vallée! Ils avaient raison. C'est le débouché naturel, le chemin obligatoire de l'ʿArabah, quand on veut éviter ʿAqabah, où nous ne pouvions avoir accès dans les circonstances actuelles. S'il faut en croire les Bédouins, l'ouādy Djérāfeh prend son origine à la même montagne que l'ouādy ʿAgābah qui passe à une demi-journée de Nakhel. Mais ce dernier se dirige vers l'ouest et se déverse dans l'ouādy el-ʿArich, tandis que l'ouādy Djérāfeh coule au nord en infléchissant toutefois un peu vers l'est et recueille toutes les eaux qui sur ce penchant descendent à l'ʿArabah. A une demi-heure au sud de sa jonction avec l'ouādy Oumm Esbéʿ on aperçoit l'embouchure de



Djérāfeh.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

l'ouâdy Khadâkhed, ainsi appelé, me dit-on, parce que les eaux s'agitent (خضخض) dans leur marche rapide. Elles doivent se ralentir en se mélangeant avec celles du Djérâfeh, qui doucement s'incline maintenant vers l'ʿArabah.

Au milieu des tamarises, sur un sable fin entre des collines peu escarpées, nous avançons lentement sous les rayons du soleil couchant. En face de l'ouâdy Tébeïq, le Djérâfeh s'élargit, présente une excellente plate-forme pour des tentes; nous y passerons la nuit. Le soir venu, les Bédouins organisent une surveillance rigoureuse : « Le danger n'est pas imminent, disent-ils, mais nous sommes sur le passage de tous les maraudeurs et de toutes les razzias; nous serons sur nos gardes. »

13 mars. — La journée entière nous descendrons le Djérâfeh (1), n'ayant pour tout horizon que le faible espace compris entre deux contours de la vallée. De temps en temps, une trouée latérale, par une échappée rapide, permet au regard d'embrasser un plus grand espace. C'est ainsi que sur la droite se remarquent l'ouâdy Redeiheh, l'ouady Oumm Chômarâ, l'ouâdy Oumm Rattâm et l'ouâdy Abou Ḥattâneh, mais la perspective est bornée, rien de riant, ni de grandiose; on ne saurait s'en étonner; sur la droite, tout s'incline vers l'ʿArabah et le voyageur avance dans une véritable alcôve dont les parois quoique peu élevées arrêtent les regards. Sur la gauche, au contraire, l'œil se promène volontiers sur les hauts sommets qui nous dominent. Non seulement l'ouâdy el-Faraʿ qui se réunit à l'ouâdy ʿEchouchyeh et l'ouâdy Ḥeneikah laissent entrevoir des pics nombreux, mais la berge elle-même permet de voir les chaînes de montagnes. On nous signale le dj. el-Faraʿ et plus loin le dj. Ḥeneikât. Pendant que je considère les flancs escarpés de ces diverses montagnes, je m'aperçois que nos Bédouins hâtent le pas vers une tombe.



Bédouins visitant le tombeau de l'ouély Soueireh.

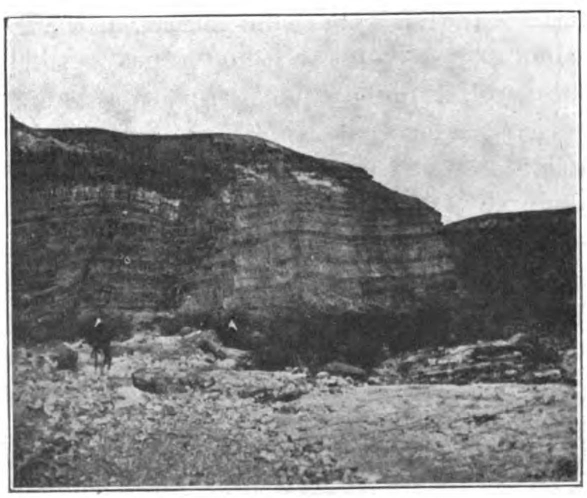
(1) Le nom actuel, Djérâfeh, remonte, d'après la tradition des nomades, à un incident qui s'est produit il y a deux siècles. Des Bédouins avaient dressé leurs tentes dans la vallée. Un

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Les premiers arrivés se prosternent le front dans la poussière, prennent de la terre et se la passent sur la nuque et sur le visage; ensuite un certain Soleiman ramasse une poignée de cette même terre et la jette sur son magnifique chameau en plein poitrail.

Je m'arrête pour demander la signification de ce rite : « Le tombeau qui est ici, me dit-on, est celui de l'ouély Soueïreh, l'ancêtre des Sa'oudiim. Il avait, paraît-il, une prédilection spéciale pour les chameaux. Voilà pourquoi nous jetons sur nos montures de la terre de son tombeau; l'ouély les protégera. » Un autre Bédouin arrache à la queue de sa chamelle quelques crins et les attache en ex-voto à une branche de tamarisc dressée au milieu des pierres de la sépulture. Au mois d'avril, les Sa'oudiim et beaucoup d'autres Arabes se réunissent en nombre considérable auprès de ces quelques cailloux bruts qui marquent un lieu sacré dans cette vallée déserte. Trois jours durant, les fêtes se poursuivent, les courses à cheval et à chameau présentent de vrais spectacles, le sang des moutons immolés rougit la terre, de grands plats de riz sont distribués aux pauvres gens qui ne manquent pas d'assister à la fête.

Puis chaque nomade reprend la direction de ses quartiers ordinaires et la solitude se fait de nouveau auprès du sanctuaire. Je ne sache pas qu'une caravane d'Européens soit jamais passée auprès de ce ouély qui dans son nom actuel conserve peut-être un écho du fameux nom biblique Sé'ir (שׂעיר). Nous sommes bien au centre de Sé'ir, et lorsqu'on a voyagé longtemps dans cet ouâdy Djérâfeh, le seul débouché depuis 'Aïn Qedeïs jusqu'à Pétra, on comprend très bien que les Israélites n'ayant point obtenu l'autorisation de franchir les frontières d'É-



Stratifications dans l'ouâdy el-Djérâfeh.

orage éclata sur les hauteurs. Des torrents d'eau se précipitèrent dans l'ouâdy, emportant dans leur course furibonde tout ce qui se rencontrait sur leur passage, les tentes, les troupeaux, les hommes eux-mêmes qui étaient au campement; à partir de ce moment, l'ouâdy prit le nom de Djérâfeh, « celui qui emporte tout »; son ancien nom était *Ṭafaḥ*.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

dom n'aient pas osé s'engager dans ce coupe-gorge; aucun n'en serait sorti. Une heure après avoir quitté l'ouély Soueïreh, on passe devant l'ouādy er-Rekheimy; la vallée se rétrécit et prend le nom de Sik el-Djérāfeh. C'est le commencement d'un couloir plus ou moins large d'une longueur de deux heures et demie. La pente assez peu accentuée jusqu'ici devient fort raide; le fond de l'ouādy est plus tourmenté, la roche est à nu; deux fois le sentier fait un détour pour éviter des rapides. La gorge devient splendide; les parois de la montagne coupées à pic découvrent au géologue les couches de silex et de marne superposées en stratification concordante. Dans une tranchée artificielle les diverses formations sédimentaires n'apparaissent pas avec plus de netteté que le long de ces murailles naturelles qui nous dominent à une hauteur de quarante mètres. En sortant de ce passage, nous remarquons à gauche un rocher à la forme élancée appelé *minaret* par les Bédouins. Bientôt un sentier de traverse nous conduit au puits d'Eben ʿAoudeh. Le soleil disparaît derrière les montagnes; ses derniers rayons glissent doucement sur les grès roses, rouges, dorés. Le calcaire blanc adoucit son ton criard dans cette vallée entourée de roches à forme fantastique; c'est une harmonie de couleurs chatoyantes et veloutées qui repose la vue, et invite au repos.

14 mars. — La beauté du site nous a captivés hier au soir; nous avons dressé nos tentes près des puits; c'était une imprudence. Des nombreux sentiers qui dévalent de tous côtés des montagnes voisines pouvaient arriver des Arabes assoiffés, affamés peut-être : s'ils avaient été en nombre, n'auraient-ils pas essayé de livrer bataille? L'éventualité ne s'est pas présentée. En tout cas, aujourd'hui plus encore que les jours précédents nous voyagerons avec nos bagages; notre sécurité l'exige. Le puits ou plutôt les puits, car il en existe trois ou quatre appelés puits d'Eben ʿAoudeh du nom du cheikh qui les aurait forés, ont une profondeur de six à sept mètres. Creusés dans la terre calcaire, ils ne sont revêtus que d'une construction tout à fait élémentaire en pierres brutes. L'eau, quoique un peu salée, n'est pas désagréable.

En quittant le bīr Eben ʿAoudeh, nous laissons sur la droite l'ouādy Enṭaycheh qui perce au milieu d'un dédale de collines, et nous trouvons bientôt sur la gauche le grand ouādy Oubeirah. Il descend de la montagne de même nom qui se découvre dans le lointain vers le nord-ouest.

Dans sa course à travers les montagnes il recueille l'ouādy ʿEdeid. Trois quarts d'heure au delà de l'ouādy Oubeirah, débouche l'ouādy

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

el-M'eidhereh qui prend sa source à la montagne 'Ereïf el-Rety; en route il se grossit de l'ouādy eṭ-Ṭarfeh.

Une demi-heure plus loin, c'est l'ouādy Abou Ṭaqyeh qui descend de la grande montagne blanchâtre dite el-Qereiq. Au delà d'une gorge étroite, un rocher énorme s'est détaché de la montagne pour venir se poser sur le bord de la vallée : il présente une surface plane un peu inclinée; elle est couverte de petits cailloux jetés par les Bédouins qui passent ici. Nos Tyāhā ne manquent pas à la tradition; ils ne savent pas expliquer la légende ou refusent de le faire, se contentant de me donner le nom du rocher : Ḥaṣāt en-Nedjāb. Encore trois quarts d'heure, et après avoir laissé à droite l'ouādy Seïḥer nous atteignons enfin l'extrémité du Djérāfeh. Au sortir des montagnes, il s'élargit majestueusement; les hauteurs à droite et à gauche se prolongent encore dans l''Arabah mais en s'écartant. La plaine ainsi formée s'appelle Râs el-Baḥah. Sur la droite un sentier se dirige vers 'Aïn Meleïḥeh située à une distance de trois ou quatre heures; mais notre chemin se rapproche plutôt d''Aïn Ghamer; c'est dans cette direction que nous nous avançons lentement et péniblement, car la chaleur est accablante. Le vent du sud-est souffle depuis le matin, l'air est devenu épais, obscur comme la brume d'un jour de pluie. Impossible de jouir du panorama qui se déroule devant nos yeux. A peine peut-on distinguer à l'autre extrémité de la plaine les sommets qui nous dérobent Pétra et le djebel Neby Haroun qui domine toute la région. Sur notre route nous remarquons quelques seyals, des tamariscs à moitié desséchés. Un ouādy large et peu incliné reçoit le Djérāfeh. Il vient du sud, forme le lit naturel de toute cette grande plaine. Un peu d'eau, venant sans doute des hauteurs du Chérā, a coulé dans le fond depuis peu de temps et a été absorbé par la terre desséchée. Le sol n'est pas absolument inculte. Dans les années ordinaires il fournit même pendant l'hiver d'excellents pâturages. Les sources ne manquent pas pour abreuver le bétail. Rien que dans le périmètre où nous sommes, on en compte trois : 'Aïn Meleiḥeh, 'Aïn el-Ghamer, 'Aïn Oueibeh; on peut même y ajouter Bīr Eben 'Aoudeh et 'Aïn Ṭaybeh qui se trouve en deçà du Neby Haroun. La stérilité n'est donc pas absolue. Ce n'est pas le désert infécond. Je n'ai pas remarqué de culture. Les Arabes disent pourtant que les champs d''Aïn Oueibeh sont ensemencés de froment et d'orge. Malgré le vif désir de nous rendre compte par nous-mêmes de la vérité de cette assertion, dans l'intérêt de deux voyageurs fatigués nous renonçons à visiter Oueibeh et Fénān. Nous n'irons même pas camper à 'Aïn el-Ghamer, pour abréger un peu l'étape et aussi par mesure de prudence.

Digitized by Google Original from CORNELL UNIVERSITY

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Mais pendant que le campement se dresse nous allons reconnaître ce point géographique intéressant. Dans le fond de l'ouâdy, au milieu des tamariscs qui abondent à cet endroit, les Bédouins creusent çà et là des trous (themāīl). A soixante centimètres de profondeur se trouve une nappe d'eau claire, limpide, excellente à boire. C'est la source d''Aïn el-Ghamer, un vrai trésor pour l''Arabah.

15 mars. — Il nous serait possible aujourd'hui de gagner Pétra, n'était le naqb Reba'y qui sera une passe pénible pour nos chameaux de charge. En quittant notre campement situé à une heure et demie au sud d'el-Ghamer nous prenons la direction de l'est. Nous sortons de l'ouādy proprement dit et nous nous trouvons dans une plaine stérile semée de galets noirs.

Elle est coupée par le grand chemin d''Aqabah à Bersabée. C'est la route romaine qui reliait directement ces deux localités. Le chemin actuel, large, fréquenté, est fort bien tracé. Il sert aux caravanes des nomades et aux employés du gouvernement qui veulent se rendre directement du sud de la Palestine aux bords de la mer Rouge; il passe à 'Aïn el-Oueibeh et au naqb Ṣafā. Une autre voie romaine devait s'en détacher pour monter à l'Ouādy Mousa. Nous en trouverons des traces indubitables en plusieurs endroits du naqb. A mesure que nous approchons du massif oriental, la végétation prend de la vigueur, les arbustes sont verts; les hauteurs qui environnent 'Aïn-Ṭaybeh sont même couvertes d'un grand troupeau de moutons qui est dirigé sur l'Égypte. Cette constatation n'est pas sans intérêt.

Le commerce de bétail entre la Syrie et les bords du Nil se fait encore par le désert et prend deux voies bien différentes.

Certains marchands après avoir drainé le Ḥaourân et le Belqā prennent la route de Gaza par Jérusalem, descendent à el-'Arich et gagnent l'Égypte par el-Qanṭarah. D'autres, qui parcourent surtout le Djebāl et Moab, poussent vers le sud les troupeaux qu'ils ont réunis, gagnent l''Arabah et atteignent le pays des Pharaons par la péninsule Sinaïtique, ou encore se rendent à el-'Arich par 'Aïn Qedeïs lorsque les ouādys du djebel Tīh et du Sinaï ne leur promettent pas de pâturages suffisants. Les grands commerçants du désert, les Nabatéens, devaient suivre les mêmes voies de communication, si nous en jugeons par les inscriptions qu'ils ont laissées au Sinaï.

Plus d'une fois sans doute de longues caravanes ont gravi les pentes abruptes que nous escaladons avec tant de peine malgré le tracé de la voie très visible maintenant et dont nous constaterons demain l'ancien pavé.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Vers le sommet la montée devient plus dure; pour n'être pas surpris par la nuit dans la gorge nous campons à mi-côte.

16 mars. — Au pied de la montagne nous avions rencontré des collines de feldspath et de porphyre dans lesquelles le noir et le vert foncé alternent avec le rouge le plus vif. Mais bientôt nous atteignons les grès. Nous remarquons déjà les particularités caractéristiques de la roche de Pétra, ces veines roses, rouges, et orangées, qui, en se croisant, donnent à ces masses une apparence de richesse infinie. Ce n'est pas encore l'épanouissement complet de toutes ces peintures naturelles comme dans les grands tombeaux ou sur les larges façades. Après midi seulement nous entrerons dans ce sanctuaire, mais dès maintenant nous jouissons des beautés de l'atrium.

Cependant nous atteignons le sommet où une tour de garde défendait la route. Nous nous arrêtons pour contempler une dernière fois l''Arabah que nous venions de traverser : le massif du Maqrā et les montagnes du Tīh se détachaient à peine, dans le lointain. Nous commençons bientôt la visite de Pétra pour l'ascension du Néby Haroun. (*A suivre.*)

Jérusalem.

A. Jaussen, O. P.

LA MARCHE DE SALADIN DU CAIRE A DAMAS AVEC DÉMONSTRATION SUR KERAK.

A la demande du P. Lagrange, j'ai exposé devant l'Académie, à la séance du 25 mai 1906, les résultats de la dernière reconnaissance exécutée par les PP. Dominicains de Nakhel à Pétra, en passant par 'Ain Qedeis. Pour plus de clarté, j'avais tracé au tableau un relevé schématique de l'itinéraire. Cette communication achevée, mon confrère M. Derenbourg crut devoir faire observer qu'à son avis, cet itinéraire aurait pu, et devait être rapproché de celui suivi par Saladin pour se rendre d'Égypte en Syrie, tel qu'il est détaillé dans le *Kitâb er-raudhateïn* d'Abou Châma. Je lui répondis que cette observation ne me paraissait pas fondée et qu'autant que mes souvenirs me permettaient de me le rappeler, le trajet de Saladin n'avait aucun rapport avec celui qui venait d'être décrit. J'ajoutai que la confusion commise par mon savant confrère devait provenir d'une méprise portant sur le toponyme du *Ouâdi Moûsa* (« vallée de Moïse »), qui est, en effet, le nom ordinaire de l'emplacement de Pétra, mais qui

Digitized by Google Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

dans l'itinéraire de Saladin est, selon moi, un homonyme désignant une localité toute différente et située bien loin de là.

Cette petite controverse m'a amené à reprendre l'étude de cet itinéraire de Saladin qui présente de réelles difficultés et n'a jamais été expliqué d'une façon satisfaisante, comme on peut le voir en constatant le parti insuffisant ou inexact qu'en a tiré M. Röhricht (1), l'un des derniers historiens qui se sont occupés de la question.

Je commencerai par donner le passage d'Abou Châma, tel qu'il est traduit dans le *Recueil des Hist. des crois.* (*Hist. arabes*, t. IV, p. 217), passage qui n'est autre chose que l'extrait textuel d'un rapport ou d'une lettre de 'Imâd ed-dîn, secrétaire de Saladin et, par conséquent, bien placé pour être parfaitement renseigné :

> Le 5 Moharrem de cette année (2) (11 mai), le sultan partit d'El-Birkeh (l'« étang » quartier du Caire) pour se rendre en Syrie, et il ne revit plus l'Égypte jusqu'au jour de sa mort. Il suivit la route de Sader et d'Eïlah par le désert; il passa d'abord la nuit à Bowaïb, puis il fit halte successivement à El-Djisr, Wadi Mousa, Hatha et Sader. En arrivant, au bout de cinq nuits, sur la colline d'Eïlah (*'Aqabat Eïlah*), il apprit que les infidèles se rassemblaient à Kerek afin de fermer les routes. Après avoir mis bonne garde sur les postes frontières, il poursuivit sa route par Hima, la colline de Chitar, et El-Karyeteïn (les deux villages). Il fit alors plusieurs incursions sur le territoire ennemi, puis il réunit l'élite de son armée et se dirigea à sa tête, par la voie de Kerek, jusqu'à El-Hisa. Il avait donné le commandement du reste de ses troupes à son frère Tadj el-Molouk Boury avec l'ordre de se diriger sur la droite, et quelques semaines après, ils se rejoignirent à El-Azrak.

Ibn el-Athîr (3) relate les mêmes événements, mais plus succinctement et sans entrer dans aucun détail topographique. Il se borne à dire que Saladin fit route sur Aïla (Eïlah). Je crois donc inutile de reproduire son récit. Je lui emprunterai cependant, le moment venu, quelques renseignements complémentaires, qui ne sont pas dépourvus d'intérêt, sur la composition du corps expéditionnaire et sur les conditions stratégiques dans lesquelles Saladin opéra sa marche hardie.

Quand Abou Châma mentionne une première fois *Sader* et *Eilah*, la mention anticipée de ces deux localités ne fait pas encore partie de l'itinéraire proprement dit, elle est destinée seulement à marquer la direction générale du trajet par le désert, et ce serait une erreur que de voir dans ces localités deux points situés entre El-Birké du Caire et Bowaib. Elles réapparaîtront un peu plus loin à leur place normale, et c'est alors que nous aurons à nous en occuper.

(1) *Gesch. des Königreichs Jerusalem*, p. 396. Cf. Schlumberger, *Renaud de Châtillon*, p. 251.

(2) 578 de l'Hégire = 1182 J.-C.

(3) Texte arabe, t. XI, p. 314, édit. Tornberg.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

La première étape est *Bowaïb,* ou *Bouaîb,* localité d'Égypte bien connue par ailleurs (1).

La seconde est *El-Djisr*. Elle porte un nom identique à celui du seuil rocheux que coupe aujourd'hui le canal de Suez, au nord d'Ismaïlia. Cependant, ce point semble être situé un peu trop au nord, étant donné l'objectif évident de Saladin qui était de gagner directement à l'est le fond du golfe de Suez, en passant au plus près. Il ne devait guère s'écarter de la route traditionnelle des pèlerins de la Mecque qui va, droit à l'est du Caire, à ʿAdjroûd (2), au nord-ouest et non loin de Suez. Y avait-il, y a-t-il encore à présent, sur ce trajet, un El-Djisr homonyme de l'autre? En tout cas, un fait certain, c'est que nous n'avons pas encore quitté le sol égyptien.

Cela étant, il est clair que la station suivante, *Ouâdi Moûsa,* ne saurait être le ouâdi homonyme de Syrie, la « Vallée de Moïse », qui marque l'emplacement de Pétra. Je n'hésite pas à y voir une légère variante des *ʿOyoûn Mousa,* « les sources de Moïse », localité célèbre par le souvenir biblique qu'y rattache la tradition, sur la côte est de la pointe du golfe de Suez.

Viennent ensuite les deux points appelés *Hatha* (حثا) et *Sader* (صدر). Je propose d'y reconnaître respectivement le Ouâd el-*Ahtha* (prononciation vulgaire de حثا, avec un *a* prosthétique) et le Ouâd *Sadr* (3), qu'on trouve successivement en descendant au sud la côte est du golfe.

De Sadr ou Sader, Saladin se rend à *ʿAqabat Aïla,* après un trajet de cinq nuits à travers le désert. Le point d'aboutissement est incontestablement *ʿAqaba,* au fond du golfe de ce nom, l'antique Elath (*Aïla*) (4). Ce trajet est représenté par une ligne droite orientée à peu près exactement ouest-est et tirée du Ouâd Sadr à ʿAqaba. Elle coupe la péninsule Sinaïtique un peu plus bas que ne le fait la ligne actuelle de la route du Pélerinage de la Mecque et est, par conséquent, un peu plus courte que celle-ci, du moins pour cette région. Ce dernier avantage avait dû la recommander au choix de Saladin, malgré le petit crochet préalable supplémentaire (ʿOyoûn Moûsa-Sadr) qu'elle nécessitait; il s'agissait, en effet, d'assurer l'alimentation en eau du corps

(1) Cf., entre autres, Ibn Khordâdbeh et Qodâma (édit. de Goeje, p. 111-149 texte; p. 150-190 texte) « de Fostât (Le Caire) à El-Djobb [ʿAmira]; puis à Bouaib etc. » (route des pèlerins du Caire à la Mecque).

(2) Cf. les deux auteurs cités ci-dessus.

(3) A l'embouchure du Ouâd, un Râs *Sadr*, du même nom; à son origine, un lieu dit Tâset *Sadr*. C'est peut-être en remontant ce Ouâd que Saladin a franchi la chaîne du Djebel er-Râba, pour couper de l'ouest à l'est le désert de la péninsule sinaïtique, ainsi que je l'explique un peu plus loin.

(4) *Aïla* est la vocalisation savante. La prononciation actuelle est *Ila*.

Digitized by Google Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

expéditionnaire et de réduire au minimum la traversée de cette zone aride (1).

C'est donc à Aïla seulement que nous prenons pied en Syrie proprement dite. A partir de là, Saladin va marcher du nord au sud, sur son objectif lointain, Damas, en suivant la route de Kerak. On voit en conséquence, dès à présent, que son itinéraire ne saurait en aucun point concorder avec celui des PP. Dominicains; tout au plus a-t-il pu toucher Nakhel au passage — et encore (2)!

De 'Aqabat Aïla, Saladin poursuit sa marche sur Kerak, où, comme il l'avait appris, les Croisés se concentraient pour lui barrer la route. Il traverse d'abord *Hima* (وانجاز بحمى), localité qu'on n'a pu jusqu'ici fixer géographiquement, non plus que les deux suivantes, dit M. Röhricht (*l. c.*). Un manuscrit a la variante جاز بحسمى, « il traversa *Hisma* ». C'est, à mon avis, cette leçon qui est la bonne et qui aurait dû être adoptée par les éditeurs. Il faut entendre par là la montagne *El-Hesma* (3) qui fait partie du massif oriental d'Édom, à l'extrémité sud du Charâ, et sur laquelle court la vieille route de 'Aqaba à Kerak.

Saladin, s'élevant toujours dans le nord, arrive ensuite à la montée de *Chitâr* (عقبة شتار). C'est incontestablement *Chetâr*, un peu à l'est de la route actuelle, à une quinzaine de kilomètres au sud de l'Es-Sadaqa.

La dernière étape de cette section de l'itinéraire serait *El-Karieteïn*, القريتين. Telle est du moins, la leçon du texte. C'est en vain qu'on chercherait, dans la région où nous trouvons une localité de ce nom, lequel semble vouloir dire « les deux villages ». Je n'hésite pas (4) à le corriger paléographiquement en القرين *El-Qoureïn*, et

(1) D'ailleurs, cette route de Sadr à Aïla semble avoir été assez usitée à cette époque. Ibn El-Athîr (*op. c.* p. 326) la mentionne dans les mêmes termes (على طريق صدر وايله) à propos d'un autre incident militaire qui avait eu lieu l'année précédente (combat entre les Francs et les Musulmans à l'« eau » dite El-'Ouseila).

(2) En effet, au lieu de remonter dans le nord jusqu'à Nakhel, Saladin, parti du Ouâd Sadr, a parfaitement pu maintenir sa direction plus bas au sud, en passant par les points d'eau de 'Ain el-Djaghâmilé et Bîr eth-Thamed, au sud-est de Nakhel.

(3) Cette montagne, habitat de la tribu Djoudhâm, est fréquemment mentionnée par les vieux géographes arabes. Entre autres, l'auteur du *Mochtarik*, p. 81, y place un défilé de *Tourbân*, qui se retrouve encore aujourd'hui dans le Ouâd et le 'Ain *Tourbân* (à environ 7 lieues O.S.O de El-Homeima), et un point d'eau العرندل (corriger غرندل = *Gharandel*, un peu plus au nord).

Je considère *Hesma* comme un très ancien toponyme qui se rattache, ou auquel se rattache, par choroprosopopée, procédé si fréquent dans la tradition syrienne, le nom du roi Edomite, plus ou moins fabuleux, de la postérité d'Esaü, *Houchâm*, du pays du Teimanî, fils de Yobab (Genèse XXXVI, 34; I Chr. I, 45 cf. *Hachmonah*, Nombres XXX, 29.)

(4) Il faut se garder du mirage que pourrait produire la ressemblance de ce prétendu toponyme avec le nom de la ville moabite *Qiriataïm* (la *Qiriatén* de la stèle de Mesa. l. 10), située bien loin de là dans le nord.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

j'identifie la localité avec *El-Qereîn* à 9 1/2 kilomètres au nord de Chetâr (1).

A partir d'ici, la relation arabe ne nous donne plus de détails géographiques. Elle se borne à dire que Saladin ravagea le territoire de l'ennemi, puis, après une habile disposition stratégique que nous examinerons tout à l'heure, qu'il se dirigea, par la voie de Kerak, jusqu'à *El-Hisa,* c'est-à-dire le *Ouâd el-Hesa* ou *H'sa,* qui forme et a toujours formé la limite entre le pays de Moab et celui d'Édom.

Guillaume de Tyr (XXII, 14, 15) nous fournit la contre-partie de cette relation, et son récit parallèle, intéressant à rapprocher du récit arabe, nous permet de compléter un peu celui-ci en ce qui concerne la marche ultérieure de Saladin, entre El-Qoureîn et le Ouâd el-Hesa.

L'historien occidental, de son côté, n'est pas moins bien renseigné qu'Abou Châma sur les opérations que nous discutons. Il insiste à plusieurs reprises sur les difficultés de la marche de Saladin qui, dans son genre, a été un véritable tour de force. En effet, outre son corps expéditionnaire, le sultan traînait à sa suite, pour les rapatrier, une quantité de Syriens musulmans précédemment émigrés en Égypte (2). Le ravitaillement de cette masse d'hommes et de bêtes n'était pas chose commode; la question de l'eau, surtout, était vitale pendant ce trajet de vingt jours (3) à travers des régions désertiques.

A la première nouvelle de l'approche de Saladin, les Croisés, dégarnissant de troupes le reste du royaume latin cis-jordanien, vinrent prendre position à la *Petra Deserti* (Kerak). C'était Renaud de Châtillon, seigneur de Kerak, qui avait décidé le conseil de guerre à adopter ce plan, parce qu'il se sentait directement menacé dans ses possessions par l'invasion de Saladin, lequel avait en outre à venger

(1) La même correction est à introduire, je pense, dans un passage ultérieur de Abou Châma (p. 261) où il dit que Saladin, ayant bloqué Chaubak et dévasté ses environs, se porta à *El-Karieteïn*, à la rencontre de l'armée d'Égypte avec laquelle il opéra sa jonction (en mai 1187). J'y vois encore notre *El-Qereîn*.

(2) Abou Châma (*l. c.*) dit seulement que Saladin était accompagné d'un grand nombre de « marchands ». La raison de cette émigration syrienne en Égypte était, nous apprend Guillaume de Tyr, une famine qui avait sévi en Syrie les années précédentes. Ibn el-Athir (*l. c.*) est pleinement d'accord sur ce point avec Guillaume de Tyr : « Il avait avec lui une multitude de marchands, habitants des pays (اهل البلاد), et de gens qui s'étaient rendus en Égypte à cause de la disette qui avait régné à Damas et ailleurs. »

On remarquera l'analogie que présente ce fait avec celui de l'émigration en Égypte de la tribu des Jacobites suivie, elle aussi, d'un retour qui fut, il est vrai, quelque peu plus compliqué que l'exode de nos Syriens Arabes.

(3) « Transversa cum suis expeditionibus solitudine, quod iter, cum multa difficultate, vix diebus viginti confecerat. » Saladin avait dû s'avancer à marches forcées, car, dans une lettre de lui citée par Abou Châma (p. 218), il dit lui-même que la distance qu'il a couverte « n'est pas moindre de trente journées pour qui marche doucement ».

Digitized by Google Original from CORNELL UNIVERSITY

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

sur lui des griefs personnels. Cette faute, d'ailleurs, coûta cher aux Croisés, car cela permit aussitôt à Ferroukh-Chah de faire de Damas une heureuse diversion en ravageant le nord de la Palestine laissée ainsi sans défense (cf. Abou Châma, *op. c.* pp. 218 et suiv.).

Saladin était à ce moment déjà parvenu à une dizaine de milles du *Mons Regalis* (Chaubak). Les deux camps n'étaient plus séparés que par une distance de 36 milles. Guillaume de Tyr critique vivement l'inertie des Croisés, qui semblent n'avoir pas su s'arrêter à un parti décisif, tiraillés qu'ils étaient par des avis opposés répondant aux intérêts personnels des hauts comtes et barons. Ils auraient dû, estime-t-il, se porter beaucoup plus promptement à la rencontre des Musulmans, encombrés par l'immense caravane que convoyait leur armée, les attaquer et les refouler sur le désert où ils auraient pour la plupart péri de soif et de faim. Au lieu de cela, on eut l'imprudence de leur laisser pousser leur pointe jusqu'à *Gerba,* où ils trouvèrent de l'eau en abondance et d'où ils détachèrent un corps qui vint dévaster les environs de Chaubak. Il eût été encore temps de leur barrer la route, ajoute Guillaume de Tyr, en allant leur disputer, avec chance de succès, le passage à *Ras el Rassit,* comme on en avait eu d'abord l'intention. On renonça malheureusement à cette idée. Saladin put ainsi arriver, sans coup férir, à l'aiguade de Ras el Rassit, et de là, gagnant son propre territoire, parvenir en toute sûreté à Damas, but de son expédition (1).

La *Gerba* de Guillaume de Tyr, que M. Röhricht déclare introuvable, n'est autre que *El-Djarba* (ou *Djeurba*), à une bonne lieue dans le N.N.-E. de Odhroh. La position de Ras el Rassit est plus difficile à déterminer, étant donnés les éléments du problème et la nécessité de concilier le récit occidental et le récit arabe. Si on les compare, voici ce qui semble s'être passé. Saladin, parvenu à El-Qoureïn, dont j'ai déterminé plus haut la position, divise son armée en deux groupes. Il prend avec lui un « corps d'élite », et laisse le gros, comprenant la caravane (الناس) et les *impedimenta,* sous le commandement de son frère Tâdj el-Moloûk avec ordre de se diriger sur la droite, c'est-à-dire vers l'est. C'est ce qu'explique Ibn El-Athîr, beaucoup plus clairement que ne l'a fait Abou Châma. Il est donc bon ici de lui donner la parole :

Lorsque Saladin fut près de leur territoire (des Francs), il expédia (سيّر) sur Damas les invalides (*ou* les non-combattants) et le train (الضعفاء والاثقال) avec son frère Tâdj el-Moloûk Boûri, tandis que lui restait uniquement à la tête des soldats en état de combattre (العساكر المقاتلة لا غير).

(1) « Et inde, sine contradictore fines suos cum omni incolumitate ingressus, Damascum pervenit. »

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Digitized by Google

Original from
CORNELL UNIVERSITY

On voit qu'il ne s'agit pas seulement d'un « corps d'élite », comme ont traduit les éditeurs d'Abou-Châma. Il faut entendre proprement par كماة tous les hommes valides pouvant porter les armes.

Qu'a fait alors Tâdj el-Moloûk?

Il a dû prendre avec son troupeau de non-combattants et de bagages, le chemin de traverse qui se détache, à l'est, de la vieille voie romaine menant à Kerak, pour gagner à la hauteur de Ma'ân le Darb el-Hâdjj ou route des pèlerins qui monte au nord, parallèlement à la voie romaine, mais à une notable distance, en bordure du désert. Évitant ainsi les atteintes de l'ennemi, il s'est enfoncé de plus en plus dans l'est pour gagner *El-Azrak,* c'est-à-dire le *Qasr el-Azraq* (à vingt-six lieues dans l'est de Hesbân). C'est là que vint plus tard le rejoindre Saladin, après avoir opéré avec son corps d'armée active les divers mouvements qu'il nous reste à discuter.

Pendant ce temps, pour masquer et protéger l'habile manœuvre commandée à son frère, qui se dérobait ainsi aux prises de l'adversaire avec la partie la moins maniable de l'armée, Saladin, à la tête ses troupes aguerries, pousse au nord une forte démonstration sur la route même de Kerak. Guillaume de Tyr nous le montre successivement à El-Djarba, puis devant Chaubak; Abou Châma nous apprend qu'il est même parvenu jusqu'au Hesa.

Le but de sa démonstration offensive était alors atteint. Tenant en respect les Croisés, déconcertés par cette manœuvre imprévue, il avait donné à son frère tout le temps nécessaire pour filer dans le nord-est, et il ne lui restait plus qu'à suivre à son tour la même direction afin d'opérer sa jonction avec lui à El-Azraq.

Où placer, dans tout cela, notre énigmatique *Ras el Rassit,* c'est-à-dire le point où, selon Guillaume de Tyr, les Croisés avaient formé tout d'abord le projet, ensuite abandonné, d'essayer d'arrêter la marche de Saladin en lui livrant combat? Malgré la physionomie bien arabe de ce toponyme, je n'ai pu réussir à le fixer avec certitude sur le terrain. On pourrait se demander s'il ne correspondrait pas à *Oumm Râs,* adjacent à El-Qereîn. Dans ce cas, Ras el Rassit et El-Qereîn ne feraient qu'un. Sans doute, les deux noms qui ont en commun l'élément *râs*, présentent une certaine analogie et, d'autre part, les Croisés méditant d'attaquer l'armée de Saladin avant qu'elle ne fût divisée en deux corps (1), il serait assez naturel qu'ils eussent choisi le point où semble s'être opérée cette disjonction. Mais il y

(1) Ils pensaient profiter du désarroi de la masse de non-combattants, souffrant de la soif, que Saladin traînait à sa suite : « infinitam imbellis populi multitudinem... nam procedere non poterat et cum nostris periculosum erat committere ».

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

a à cela une objection grave. La teneur même du récit de Guillaume de Tyr implique, en effet, que Ras el-Rassit était au nord de El-Djarba, puisqu'il dit expressément que les Croisés avaient déjà laissé échapper le moment propice pour attaquer les Musulmans dans ces conditions, tandis que ceux-ci étaient encore à ce dernier point. S'il n'y a pas eu quelque confusion dans le récit du chroniqueur occidental, c'est donc au nord d'El-Djarba qu'il faut chercher notre localité. Mais alors à quelle distance? Le terrain, jusqu'au sud du Ouâd el-Hesa, ne nous offre aucun toponyme répondant à *Ras el Rassit*. A la rigueur, on pourrait penser à *Dhât Râs*, au nord du Hesa. Nous savons par Abou Châma que Saladin poussa jusqu'à ce ouâd, par la voie de Kerak. Mais le franchit-il, et le franchit-il en face de ce point, ou bien sur un point plus à l'est, par exemple à la hauteur de Qal'at el-Hesa, là où le Darb el-Hâdjj, qui devait être sa nouvelle ligne de marche, traverse le ouâd? J'avoue que la marche sur Dhât Râs eût été bien risquée pour Saladin. Et l'on n'a même pas la ressource de supposer qu'il ne s'agissait que d'une feinte, à laquelle se seraient laissé prendre un moment les Croisés, car Saladin, de l'aveu même de Guillaume de Tyr, réussit à occuper sans résistance les eaux (1) de Ras el-Rassit.

Peut-être, il est vrai, Saladin, informé par ses espions et ses éclaireurs, savait-il qu'il pouvait impunément pousser jusque-là, puisque les Croisés, informés peut-être, de leur côté, du dédoublement de l'armée de Saladin et de son plan consistant à filer sur Damas sans viser réellement Kerak, ne donnaient plus suite à leur projet, devenu inutile, de lui disputer le passage sur la route qui menait à cette ville. Dans ce cas, l'identification avec Dhât Râs deviendrait un peu moins invraisemblable. Quoi qu'il en soit, ce point de topographie, le seul peut-être maintenant de l'itinéraire de Saladin, demeure encore douteux.

Il serait intéressant, à certains égards, de comparer cet itinéraire de Saladin à celui du Sultan Beibars qui, environ quatre-vingts ans plus tard, se transporta du Caire à Pétra (2) et semble avoir suivi un autre chemin (3). Mais la place et le temps me manquent pour faire aujourd'hui cette comparaison. J'espère pouvoir y revenir à une autre occasion.

CLERMONT-GANNEAU.

(1) Ces « eaux », dans l'hypothèse que j'envisage, pourraient être les sources abondantes de El-'Aina, entre le Hesa et Dhât Râs.

(2) Voir Ritter, *Erdk. Sinai-Halbinsel*, I, pp. 58-63, avec les références, qu'il faudrait contrôler en remontant aux textes cités, ce que je n'ai pas les moyens de faire en ce moment.

(3) C'est cet itinéraire, plutôt que celui de Saladin, qu'on pourrait essayer de rapprocher plus ou moins de celui des PP. Dominicains, Beibars paraissant avoir abordé, comme eux, Pétra du côté ouest, après avoir coupé obliquement, du S.-O. au N.-E., le désert du Tih et la 'Araba.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

RECENSIONS

The christian Doctrine of Salvation, by George Barker STEVENS, Ph. D., D.D., LL.D. In-8°, XI-546 pp. [*Internat. theol. Library*]; Edinburgh, Clark, 1905.

L'ouvrage comprend trois parties : I. Fondement scripturaire de la théorie du salut; — II. ses principales formes traditionnelles; — III. son développement systématique. Nous n'avons à nous occuper ici que de la première.

L'auteur débute par un chapitre sur le sacrifice chez les Sémites, particulièrement chez les Hébreux. A l'origine, l'idée dominante du sacrifice est celle du don intéressé, mais, la conscience religieuse se développant, le sacrifice devient l'expression de sentiments complexes, — hommage, reconnaissance, communion. L'importance spéciale attribuée au sang provient de ce que cet élément est considéré comme étant le siège de l'âme; c'est un don sacré que Dieu a fait à l'homme pour le mettre en mesure de lui rendre un culte digne de lui et d'implorer sa miséricorde. Il est probable que, chez les anciens Sémites, la solidarité de tribu ou de race a joué un certain rôle dans l'évolution de ces concepts; c'est ainsi que l'on sera arrivé à considérer l'animal immolé comme représentant la vie de la communauté (1). — Parmi les autorités que cite l'auteur dans cette difficile matière, on est étonné de ne pas voir figurer le nom du P. Lagrange, qu'il n'est pourtant pas permis d'ignorer, dès qu'on s'occupe des religions sémitiques.

Chez les Hébreux, le sacrifice prend un caractère particulier. Le code lévitique le représente comme un moyen de confesser ses iniquités et de fléchir la colère divine. Et en cela consiste la différence radicale qui sépare la notion du sacrifice chez les Israélites de celle qui a cours chez les peuples païens. Le rituel de l'ancienne Loi, par le symbole de la substitution, exprime des vérités supérieures touchant Dieu, l'homme et le péché, vérités qui servent de fondement à la doctrine chrétienne du salut.

La conception rituelle du sacrifice comporte un certain élément moral. Cet élément est prédominant et même exclusif dans l'enseignement prophétique. Chez les prophètes, le salut a un caractere, non plus national et collectif, mais individuel; c'est, avant tout, une transformation morale, qui s'opère chez celui qui renonce au péché pour mener une vie conforme à la volonté de Dieu. En conséquence, ce n'est point par l'accomplissement de cérémonies extérieures, mais par un renouvellement inté-

(1) Peut-être le sacrifice sanglant a-t-il une origine plus simple qu'on ne croit. L'homme a le respect inné de la vie; d'autre part, il a besoin de se nourrir de la chair des animaux. De là un problème qui peut devenir angoissant. Dans l'Inde, on l'a résolu en s'astreignant au régime végétarien. Dans le monde gréco-romain, on s'est prévalu de la distinction des espèces, qui consacre la supériorité absolue de l'homme. Ne peut-on pas supposer que, dans l'antiquite sémitique (et même chez tous les peuples primitifs), la consécration de la victime à la divinité fut, à l'origine, un expédient pour justifier son immolation?

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

rieur que l'on se rend agréable à Dieu, et ce renouvellement est impossible sans le secours divin. L'idée d'une victime de propitiation s'interposant entre la colère divine et l'iniquité des hommes, qui a son expression classique dans le Serviteur de Iahvé du second Isaïe, est le terme de l'idéal prophétique et est indépendante du ritualisme légal (1).

Sans nous attarder à discuter ces aperçus préliminaires, venons à la partie principale, où l'on considère la question du salut dans le Nouveau Testament. Elle comprend quatre chapitres, où l'auteur passe successivement en revue l'enseignement de Jésus d'après les Synoptiques, la théorie de saint Paul, celle de l'épître aux Hébreux et celle des écrits johanniques.

Qu'est-ce que le salut dans l'enseignement du Christ? — Jésus déclare lui-même qu'il est venu sauver ce qui était perdu. Il a dû s'expliquer avec précision sur ce point capital. Son œuvre est de fonder le Royaume de Dieu, et sa prédication a pour objet d'y préparer les hommes. Être sauvé n'est pas autre chose qu'être admis au Royaume. Les qualités morales — pureté, humilité, douceur, etc. — sont les titres indispensables à cette participation. Mais la question principale est de savoir quelle signification Jésus attribue à ses souffrances et à sa mort par rapport à l'œuvre du salut.

D'après les Synoptiques, le Sauveur aurait prédit sa mort dès le début de son ministère (2). Mais il est probable que cette déclaration a été placée en cet endroit par anticipation. D'autres prétendent y voir simplement la doctrine de l'évangéliste sur l'économie du salut. En tout cas, la critique ne s'y arrête pas. Des textes plus importants sollicitent son attention. C'est d'abord celui où Jésus déclare que le Fils de l'homme est venu « donner sa vie en rançon pour beaucoup » (λύτρον ἀντὶ πολλῶν Mt. XX, 28; Mc. x, 45). Ce sont, en second lieu, les paroles de la dernière cène : « ceci est mon sang, [le sang] de l'alliance, répandu pour beaucoup » (περὶ πολλῶν Mt. XXVI, 28; ὑπὲρ πολλῶν Mc. XIV, 24; ὑπὲρ ὑμῶν Lc. XXII, 19). Dans ces deux cas, Jésus affirme clairement qu'il doit mourir victime pour le salut des hommes (selon Matthieu, « pour la rémission des péchés »), et que sa mort a le caractère d'un sacrifice expiatoire, qui fonde la nouvelle Alliance, par analogie avec l'Alliance que Iahvé avait autrefois contractée avec le peuple hébreu (Ex. XXIV). Certains ont cru pouvoir se demander si ces paroles appartenaient à l'enseignement authentique du Sauveur, ou si elles étaient le produit des réflexions que fit naître dans l'esprit des premiers disciples le drame sanglant du Calvaire, si, notamment, ces aperçus théologiques n'auraient pas leur source dans la doctrine de saint Paul. M. STEVENS s'abstient de fournir sa solution. Il devrait savoir cependant que ce problème ne manque pas d'actualité, du moins de ce côté-ci du détroit. Mais l'on ne s'étonnera pas de cette lacune, si l'on considère que sa littérature ne comporte, en fait d'auteurs français, que quelques représentants attardés de l'orthodoxie calviniste.

Quant à la théorie paulinienne sur la nature et les conditions du salut, « elle est la même que celle de Jésus » avec des développements plus amples. Saint Paul nous apprend, mieux que personne, quelles étaient les idées des premiers chrétiens touchant la doctrine du salut et quelle signification ils attachaient à la mort du Christ (p. 54). Ne pourrait-on pas trouver des renseignements plus précieux dans les discours rapportés au commencement du livre des Actes? Non, répond M. STEVENS, car saint

(1) « This idealization of God's holy Servant is not created out of materials drawn from the Levitical ritual, but was produced out of Israel's experience of trial and suffering, illuminated by an invincible faith in God's purpose of grace. » P. 34.

(2) Mt. XVI, 21; Mc. VIII, 31; Lc. IX, 22. Comp. Mt. XVII, 22-23; Mc. IX, 31; Lc. IX, 44 (deuxième annonce de la passion); Mt. XX, 18-19; Mc. X, 33-34; Lc. XVIII, 32-33 (troisième annonce). Le jugement que l'on porte sur la première prédiction s'applique naturellement aux deux autres.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Paul se rattache plus directement aux premiers apôtres que l'auteur de ces documents. Or, l'Apôtre dit aux Corinthiens qu'il ne fait que leur répéter ce qu'il a appris lui-même en leur disant « que le Christ est mort pour nos péchés » (I Cor. XV, 3). Cette idée, contenue dans Matthieu, est étrangère aux deux autres synoptiques.

L'Épître aux Hébreux tranche sur les autres écrits du N. T. en ce qu'elle insiste sur l'idée de sacrifice. Le Christ y est présenté tantôt comme prêtre, tantôt comme victime. Son sang est la cause objective du salut, dont le principe subjectif consiste dans la rémission des péchés et la pureté de la conscience. Malgré de nombreux points de contact, on peut dire qu'entre la théologie de l'Épître aux Hébreux et celle des épîtres pauliniennes, les différences sont plus accentuées que les ressemblances, principalement en ce qui regarde l'idée de substitution : cette notion, qui est à la base de la théorie paulinienne, ne figure pas dans l'Épître aux Hébreux. Elle est également absente des écrits johanniques.

La déclaration de Jean-Baptiste, que nous lisons dans le IV^e Évang. (I, 29), pourrait, à première vue, faire soupçonner le contraire. Mais « l'agneau qui ôte le péché du monde » n'est pas précisément la victime qui assume les iniquités des hommes; cette expression vise plutôt l'efficacité de l'immolation : le sang du Christ a pour effet de faire disparaître le péché, sans qu'on nous dise que Jésus a souffert la peine due au pécheur. C'est ce que M. STEVENS déduit clairement de la signification du verbe αἴρειν, qu'il oppose avec raison aux verbes λαμβάνειν et φέρειν. L'expression « Agneau de Dieu » est en rapport avec la description du Serviteur de Iahvé. Mais, dans l'Évangile johannique, elle contient une allusion manifeste à l'immolation de l'agneau pascal. C'est une réminiscence d'Isaïe interprétée dans le sens d'un sacrifice de propitiation (p. 96). L'argumentation est moins concluante, lorsqu'il s'agit des paroles qui sont mises dans la bouche du Sauveur : « je me consacre moi-même » (Jo. XVII, 19). Comme une foule d'autres termes usités dans le IV^e Évangile, le verbe ἁγιάζει est à double sens : il peut se rapporter, soit à l'oblation d'une victime, soit à la purification qui résulte de cette offrande. Supposant à tort que ce mot doit avoir le même sens dans tout le contexte, M. STEVENS refuse d'admettre qu'il contienne une allusion spéciale au sacrifice du Calvaire, quand Jésus l'emploie en parlant de lui-même. Ce n'est pas l'avis des plus récents commentateurs (1). Dans le IV^e Évang., le Christ se substitue à l'agneau pascal (2), ou plutôt il est l'Agneau qui ôte le péché du monde par son immolation volontaire.

En somme, la théorie de la propitiation, telle qu'elle se présente dans le N. T., comporte trois degrés de développement : dans les écrits johanniques, l'idée d'intercession est une simple conséquence de l'amour divin; dans l'Épître aux Hébreux, la mort du Christ est conçue comme un fait transcendant, qui appartient à l'ordre de la providence éternelle; enfin, dans les épîtres pauliniennes, Jésus est une victime qui s'interpose entre le ciel et la terre pour expier les péchés des hommes et satisfaire à la justice de Dieu.

T. C.

Morceaux d'exégèse. — Alfred LOISY; in-8° de 215 p. Paris, A. Picard, 1906.

Les morceaux d'exégèse de M. Loisy sont extraits de la *Revue d'histoire et de littérature religieuse*. Ils comprennent : *Beelzeboul*, *Le message de Jean-Baptiste*, *La mission des disciples*, *Le pardon divin*, *Le grand commandement*, *Les pharisiens*.

Le talent de M. Loisy et son érudition sont bien connus; sa méthode l'est moins.

(1) Cf. Calmes, *L'Évangile selon saint Jean*, p. 415 s.; Loisy, *Le quatrième Évangile*, p. 809 s.
(2) Jo. XIX, 36; comp. I Cor. v, 7.

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

On lui a reproché d'être subjective. Il répond avec beaucoup d'esprit : « Mais la critique vraiment objective est celle qui entre dans la subjectivité des écrivains dont elle essaie de comprendre et d'expliquer les œuvres » (1). Et cela est aussi vrai qu'ingénieux, à la condition toutefois de se dépouiller de toute idée préconçue et presque de soi-même, pour mieux entrer dans la pensée des auteurs. Cela se peut-il sans une connaissance très approfondie des idées de leur temps, en d'autres termes sans pratiquer en même temps la critique dite réelle? Lorsqu'il s'agit de l'Évangile, cela même ne suffit pas, car en somme la pensée des évangélistes nous intéresse moins que la pensée de Jésus. M. Loisy nous dit encore : « Une question préalable se pose, celle de la mesure de liberté que chaque rédacteur a pu prendre à l'égard de sa source immédiate. Or, si l'on tient compte, non d'une probabilité fondée sur un passage, mais de cent probabilités fondées sur cent passages, cette mesure de liberté paraît avoir été large » (2). C'est l'évidence même pour ceux qui ont lu attentivement les trois évangiles synoptiques en les comparant entre eux.

Mais jusqu'où va cette liberté?

On ne voit pas que M. Loisy se soit expliqué sur les principes qui le guident. Il serait d'ailleurs malaisé de réduire en un schéma des analyses délicates, et on ne peut exiger qu'il se livre à cette tâche. Toutefois il est certain qu'il réduit à un minimum très exigu le résidu de l'enseignement de Jésus, et on voudrait savoir ce qui l'y autorise. Très souvent, d'après lui, c'est la tradition chrétienne qui a inventé ou transformé des paroles attribuées au Sauveur par les évangélistes. Entre ces deux cas il y a une distinction à faire; or M. Loisy ne s'en préoccupe pas assez, et lorsqu'il a prouvé que certaines expressions n'ont probablement pas été employées par Jésus, il conclut ou laisse entendre que la pensée elle-même a été créée par les premiers chrétiens.

De plus on enlève à Jésus ce qui n'est pas dans son caractère, ou ce qui ressemble à des citations de l'Ancien Testament ou de morceaux inconnus qu'on croit reconnaître dans le texte évangélique, ou ce qui suppose un pressentiment clair de la situation de l'Église primitive. Mais il nous semble que le grand critère est celui du royaume de Dieu. M. Loisy attribue à Jésus une certaine conception de l'avènement du royaume de Dieu, parfaitement définie, et ce qui contrarie cette notion est très logiquement attribué à la tradition chrétienne, en s'aidant, pour pratiquer cette athétèse, de menus motifs littéraires.

Cette conception, on la connaît par « *L'Évangile et l'Église* », par « *Autour d'un petit livre* »; elle est résumée avec force dans des lignes récentes : « Tous ceux qui ont cru en Jésus croyaient aussi à la parousie prochaine et à la fin imminente du monde. Ce qui nous a été conservé de souvenirs authentiques sur l'enseignement et les actes du Sauveur n'a de sens que dans cette perspective.

« Il n'en reste pas moins que Jésus, en ne mettant que des conditions morales à l'admission du royaume céleste, en ne comptant que sur la puissance du Père pour procurer l'avènement de ce royaume, en s'abstenant de toute prétention et de toute action politiques, a épuré la croyance commune des Juifs, bien qu'il en retienne l'idée générale; sans quoi l'on devrait dire que son enseignement a porté sur une équivoque, et la foi de ses premiers adhérents sur une méprise » (3).

Comme si, dans le système de M. Loisy, le christianisme n'était pas issu d'une équivoque et d'une méprise! Seulement, celui qui s'est mépris, c'est Jésus.

(1) *Revue d'histoire et de littérature religieuse*, 1906, p. 81.
(2) *Eod. loc.*, p. 61.
(3) *Revue d'histoire et de littérature religieuse*, 1906, p. 82.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

C'est bien en effet sur un dilemme que roule la controverse depuis plusieurs années. Ou Jésus s'est trompé, ou les disciples n'ont pas compris. M. Loisy ne dit pas ouvertement que Jésus s'est trompé; il plaide même en sa faveur les circonstances atténuantes; il a épuré la croyance commune des Juifs, bien qu'il en ait retenu l'idée générale. Pourtant il n'est même pas, dans le Judaïsme, parmi ceux qui spiritualisaient l'eschatologie : « La prédication de Jésus se rattache historiquement à la tradition prophétique et apocalyptique, non aux doctrines de la Sagesse » (1). De toute façon c'est donc la première génération chrétienne qui a transformé l'idée juive, épurée il est vrai par le Sauveur, en l'idée chrétienne.

Il eût été bien étonnant que cette opinion ne se fît pas jour à propos de l'Évangile; c'est l'application (2) au Fils de Dieu de la tendance à dépouiller les grands hommes de leur auréole pour la distribuer en petite monnaie à leurs disciples, aux circonstances, au hasard. Ce n'est pas Napoléon qui a gagné les batailles, ce sont ses lieutenants qui ont assuré le succès de combinaisons précaires. Le plus souvent ces paradoxes n'ont qu'un temps. A supposer que nous soyons enfermés dans le dilemme qu'on sait, il faudrait, sans hésiter, accepter la solution traditionnelle : ce sont les disciples qui d'abord n'ont pas compris; ce sont eux qui, comme la foule, étaient préoccupés de l'idée juive, et que le Maître ramenait doucement à des idées plus hautes, jusqu'au jour où sa Résurrection et le don de l'Esprit-Saint leur ont donné l'intelligence. Et si la transformation des disciples est un fait capital incontestable, si elle a été graduelle, et, jusqu'à un certain point, conditionnée, — nous le reconnaissons volontiers avec M. Loisy —, par la pression des faits qu'ils interprétaient à la lumière de la doctrine du Maître, est-il téméraire de conclure que leurs anciens concepts ont encore çà et là influencé leur pensée? Qu'on veuille bien ne pas oublier que nous nous plaçons ici dans une hypothèse que nous ne croyons pas la vraie, une transposition très accentuée de l'enseignement de Jésus au point de vue ecclésiastique et chrétien. Quels sont alors les textes qui font foi pour la pensée de Jésus? Et si on récuse l'authenticité des paroles *Confiteor tibi Pater*, ou *Discite a me quia mitis sum*, à cause de certaines réminiscences de l'Ecclésiastique, — fort douteuses, surtout dans le premier cas —, d'autres critiques ne sont-ils pas autorisés à récuser tous les passages apocalyptiques, à cause de leur ressemblance avec Daniel ou avec des apocalypses connues et antérieures aux évangiles, comme l'*Assumptio Mosis?*

Les *Morceaux d'exégèse* contiennent un exemple assez topique de cette argumentation. Parmi les passages où Jésus semble annoncer sa parousie prochaine, il en est peu d'aussi formels en apparence que celui-ci (3) : « Et quand ils vous persécuteront dans une ville, fuyez dans une autre; car je vous (le) dis en vérité, vous ne finirez pas les villes d'Israël avant que vienne le Fils de l'homme » (Mt. **10**, **23**). Avec une parfaite loyauté M. Loisy refuse de se servir de ce passage pour appuyer, du moins directement, son idée favorite. *Pris à la lettre,* ce passage ne peut avoir été prononcé par Jésus. M. Loisy l'attribue aux Judéo-Chrétiens : « La prédiction serait aussi nette qu'invérifiée. Mais on peut croire qu'elle reflète au moins autant la foi ardente de la première communauté qu'un enseignement formel de Jésus » (4) (p. 99).

(1) *Eod. loc.*, p. 77.

(2) En corrigeant les épreuves, je reçois un livre, *Le Jésus pré-chrétien*, où je lis que dans les anciennes sources chrétiennes « la personnalité humaine de Jésus brille par son absence »! L'ouvrage n'a d'ailleurs rien de commun comme système avec la critique de M. Loisy.

(3) Les traductions sont de M. Loisy.

(4) Selon nous c'est bien un enseignement de Jésus, mais enveloppé dans le style de Daniel Jésus a une pensée originale, mais il se sert des images et des expressions courantes. Pour comprendre l'Evangile, il faut déterminer ce qui est bien de Jésus, la pensée féconde, fonda-

Digitized by Google Original from CORNELL UNIVERSITY

Si, comme le dit encore M. Loisy (p. 93), le discours apocalyptique de Marc est une compilation, — et cela nous paraît très exact, — que conclure pour la pensée de Jésus du rapprochement entre l'avènement du Fils de l'homme et la ruine de Jérusalem? Et, d'une façon générale, si on prend à la lettre les termes de parousie, présence, avènement, et venue du Fils de l'homme, peut-on les placer sur les lèvres de Jésus, qui aurait dû nécessairement parler de son retour (1)? N'est-il pas plus vraisemblable qu'ils expriment l'attente passionnée de la première génération chrétienne qui ne pouvait concevoir que Jésus, ayant fondé le règne de Dieu, ne vînt pas lui donner sa consommation glorieuse?

Il est assez clair en effet que si la matière évangélique ne représente pas fidèlement l'enseignement de Jésus, chacun pourra le restituer d'après ses propres principes. Les uns, partisans des causes occultes et combinées, ou plutôt d'un devenir sans causes, supposent que Jésus, dominé par l'idée juive, n'a transmis à ses disciples que cette idée, modifiée cependant par son profond sentiment religieux; les autres, reconnaissant que Jésus a été vraiment la clef de voûte d'un édifice nouveau, lui attribuent seulement l'idée nouvelle qui a ouvert une ère nouvelle. Nous donnerions volontiers raison à ces derniers, s'il ne nous paraissait plus conforme à la méthode de regarder la tradition synoptique comme un reflet plus exact de la pensée du Maître. Cette tradition lui attribue des allusions à la prophétie, à l'apocalypse, à la Sagesse. Il s'agit seulement de les entendre selon les lois de leur genre particulier : or il est de la nature de l'apocalypse de procéder par des images qui ne doivent pas être prises à la lettre.

Ces observations nous ont paru nécessaires pour apprécier la méthode de M. Loisy. Elles demeureraient vagues et inutiles sans des exemples particuliers.

Il n'est pas aisé d'en fournir sans de très longues citations, car la manière de M. Loisy consiste à accumuler contre certains textes de petites difficultés de détail qui les rendent suspects, sans qu'on sache toujours ce qu'il en pense. Ce traitement est généralement appliqué aux textes qui ne paraissent pas précisément favorables à l'avènement glorieux prochain du royaume. Par exemple Mt. **12**, 25 : « Mais si c'est par l'esprit de Dieu que je chasse les démons, le royaume de Dieu est donc venu à vous ».

Commentaire : « Jésus ne chasse pas plus que les exorcistes juifs les démons par Beelzeboul. Mais il ne s'en tient pas à cette assertion; de ce qu'il chasse les démons par l'esprit, Luc dit par le doigt de Dieu, il conclut que le règne de Dieu est arrivé, en sorte que les pharisiens ont tort d'attendre encore le règne et de ne pas le voir. Déduction fort légitime en soi, mais qui s'accorde mal avec la remarque précédente. Les exorcismes des Juifs ne prouvent pas que le royaume soit arrivé : pourquoi ceux de Jésus le prouveraient-ils? » (p. 16). Simplement parce que ceux de Jésus sont plus nombreux, plus irrésistibles, plus dominateurs. Jésus ne prétend pas d'ailleurs — et c'est là le point décisif — que le règne de Dieu soit une quantité indivisible, un avènement qui vient tout d'une pièce, comme un décor de féerie... sans doute les exorcismes des Juifs se faisaient au nom de Dieu, et prouvaient en quelque façon son règne..., mais ce règne, à partir de la prédication de Jésus, avait pris un élan nouveau, commençait de nouvelles destinées.

C'est d'ailleurs ce que Jésus dit dans Mt. **11**, 12. « Et depuis les jours de Jean le Baptiste jusqu'à maintenant, le royaume des cieux est violenté, et des violents le dérobent ». Commentaire : « Les propositions qui suivent, surtout celles qui regardent

trice d'un ordre nouveau, tout en faisant la part très large à l'expression orientale. Au lieu de cela, on suppose qu'il a partagé sur le point principal l'idée générale de son temps, et on en interprète la forme comme si elle avait toute la précision exigée par nos habitudes d'esprit.

(1) Remarque souvent faite, entre autres par Wellhausen.

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

le rapport de Jean avec le royaume céleste, ont un caractère didactique et sont à interpréter par elles-mêmes plutôt que par leur contexte. La tradition paraît les avoir marquées de son empreinte. Le royaume des cieux y semble identifié à la société chrétienne, et l'on a remarqué que c'est seulement dans ce passage que Jésus appelle Jean *le Baptiste* ». — Passe pour le Baptiste! d'autant que Luc **16**, 16 dit simplement Jean. — « La formule : « Depuis le temps de Jean le Baptiste jusqu'à maintenant », convient assez peu dans la bouche du Christ, qui n'a pas survécu longtemps à Jean et qui n'a guère pu parler comme si le royaume durait depuis des années, puisque généralement il l'annonce comme à venir » (p. 49). Passe pour la formule, puisque Luc dit simplement : « La loi et les prophètes jusqu'à Jean; *depuis lors...* » Mais ce « généralement » n'est vrai que si on récuse tous les passages où Jésus parle du règne inauguré.

De même à propos du message de Jean-Baptiste. M. Loisy pense que Jésus ne devait pas se prévaloir publiquement de ses miracles : « il n'a pas dû les étaler, bien moins encore a-t-il pu les exagérer »; et après avoir ainsi poussé au noir sa réponse telle que les évangélistes l'ont transmise, il la résume ainsi : « Celui qui ne sait pas voir ce qui se passe, comment des aveugles viennent à jouir de la lumière, toutes les infirmités de l'âme à se guérir, de nombreux morts à ressusciter (1), celui-là peut se demander si le royaume ne vient pas encore; mais il ne peut s'en prendre qu'à lui-même s'il ne s'aperçoit pas que le royaume arrive » (p. 45). Mais Jean n'avait pas parlé du royaume; il demandait si Jésus était celui qui devait venir, c'est-à-dire le Messie, et c'est à cette question que Jésus avait répondu. Il serait bien étrange que Jean ne se fût pas douté que le royaume arrivait, après l'avoir annoncé, avec quel éclat!

Lc. **17**, 17 : « Et les soixante-douze revinrent avec joie, disant : « Seigneur, les démons mêmes nous sont assujettis par ton nom ». 18. Et il leur dit : « Je voyais Satan tomber du ciel comme un éclair ».

Voilà encore un logion désagréable pour l'avènement futur glorieux du règne. Car, si Satan est tombé du ciel, c'est que son règne est ébranlé ou terminé, et, dans la même mesure, le règne de Dieu inauguré et affermi. La formule, d'une frappe si caractéristique, a pu être facilement retenue; on n'eût pas osé l'attribuer à Jésus sans un souvenir précis. Commentaire : « La réponse du Sauveur ne semble pas venir de source et, tant pour le fond que pour la forme, elle doit appartenir au rédacteur plutôt qu'à la tradition authentique de l'Évangile. On ne voit pas clairement à quoi s'applique la déclaration : « Je voyais » ou « j'ai vu » Satan tomber du ciel comme un éclair »... Seraient-ce donc les disciples et non Jésus lui-même, qui auraient mis fin au règne de Satan?... Et comme il n'est pas croyable que Jésus ait attribué seulement aux soixante-douze la destruction de la puissance de Satan »... (p. 122 s.). Il est cependant bien clair que les Soixante-douze n'ont agi qu'au nom de Jésus, comme ils le disent expressément. Veut-on que le Sauveur, dans sa réponse, se prévale de son pouvoir et qu'il l'étale publiquement?

Mt. **23**, 13 : « Mais malheur à vous, scribes et pharisiens hypocrites, parce que vous fermez le royaume des cieux devant les hommes ».

Le commentaire littéral est parfait : « Le royaume céleste est donc comparé à un palais dont les docteurs juifs auraient la clef, en tant qu'interprètes officiels des Écritures ». Or, tout à côté, ce palais se transforme en un avènement! « les pharisiens lui (2) ferment l'entrée du royaume des cieux; non seulement ils ne l'engagent pas à se repentir pour se préparer au grand avènement... » (p. 194). Toujours la même

(1) Spirituellement.
(2) Au peuple.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

préoccupation! Et sans doute il n'y a pas que cela dans les *Morceaux d'exégèse*. Combien d'analyses très déliées, de déductions ingénieuses, d'explications naturelles qui font vraiment pénétrer dans la pensée des évangélistes! Le chapitre du pardon divin est vraiment admirable, et le commentaire respire quelque chose de l'émotion contenue de la parabole de l'enfant prodigue. Il faudrait aussi citer bien des passages où M. Loisy semble avoir vraiment démêlé le rapport des synoptiques entre eux et avec leurs sources. Mais, précisément à cause de cette maîtrise, n'est-il pas nécessaire, dans un sujet si grave, de signaler les points où l'on estime que l'auteur est absorbé par une excessive préoccupation? Puisque M. Loisy est si assuré de sa position centrale, sur laquelle il revient si souvent, on peut bien lui demander d'en faire une fois la preuve dans les formes. Nous ne craignons pas de dire que sa méthode même l'en empêche. La matière évangélique, remuée par lui, est un sol trop mouvant, pour qu'on puisse y établir une démonstration quelconque relative à l'enseignement de Jésus.

Jérusalem.

Fr. M. J. Lagrange.

Das Buch Jeremia erklärt von D. Carl Heinrich Cornill, O. Prof. der Theologie an der Universität Breslau; Leipzig, Chr. Herm. Tauchnitz, 1905, in-8°, pp. LII-535.

M. Cornill a eu toujours une prédilection pour Jérémie. Dès 1873 il songeait à expliquer ce prophète; mais il lui parut alors que faire un pareil travail après Graf dont le commentaire datait de 1862, c'était « Iliadem post Homerum scribere ». Il reprit son projet en 1890, pour publier d'abord (en 1895) dans la Bible polychrome de Haupt, le texte hébreu du livre de Jérémie avec des notes critiques. Invité en 1896 par l'éditeur de Graf à donner un nouveau commentaire pour remplacer celui de cet auteur, il apprit bientôt que Duhm allait interpréter Jérémie dans la collection de M. Marti; il attendit donc l'apparition de l'ouvrage de Duhm annoncé pour 1901. Toutefois, afin de prendre position dans les questions de métrique, il fit paraître en brochure *Die metrischen Stücke des Buches Jeremia* (1901). Enfin, en 1905, il nous a donné un commentaire beaucoup plus considérable que celui de Duhm. Il dit de ce dernier : « Souvent j'ai suivi d'autres voies, et j'ai dû me tourner contre lui. Cependant j'espère qu'on sentira dans ma polémique une sincère admiration pour cette œuvre vraiment géniale » (p. VIII).

L'Introduction (IX-LII) nous fait connaître l'époque de Jérémie; puis la vie du prophète, les persécutions dont il fut l'objet, les circonstances où se place probablement chacune de ses prophéties. Comme tout le monde sait, l'ordre des temps n'est pas observé dans le livre de Jérémie : les oracles prononcés sous différents règnes sont mêlés. Un tableau chronologique, qui aurait résumé vingt pages de texte serré, eût été fort utile pour nous diriger dans ce labyrinthe. Les dernières pages de l'Introduction étudient Jérémie comme poète et comme prophète. Il est à regretter que M. Cornill, s'appuyant sur l'exemple de M. Duhm, ait cru pouvoir s'abstenir de traiter la question des rapports du texte hébreu avec la version des LXX. Ce travail ne lui aurait pas coûté beaucoup, après la comparaison exacte et détaillée que supposent la traduction et le commentaire.

La traduction marque en caractères italiques ce qui est seulement dans le texte hébreu, et en caractères allemands ce qui est seulement dans le texte grec (1). Les

(1) La traduction en devient parfois presque inintelligible, par exemple : « durch die Aeser ihrer Götzen und mit ihren Gräueln *haben* DURCH DIE sie mein Erbe erfüllt HABEN. » 16, 18, p. 207. Les caractères allemands sont représentés ici par des petites capitales.)

Digitized by Google Original from CORNELL UNIVERSITY

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

additions et suppressions et les corrections du texte sont également indiquées. Le commentaire ne s'occupe guère de l'exégèse proprement dite; il a surtout pour objet les questions de critique textuelle et de haute critique. Soit en tête des diverses sections, soit dans le cours des chapitres, la situation historique et l'authenticité de chaque passage sont savamment discutées.

Duhm est combattu sur un bon nombre de points, où, trop confiant dans sa critique pénétrante, il est arrivé à des conclusions aussi arbitraires que radicales; à celle-ci, par exemple, sur le chapitre Ier : Tout ce chapitre est l'œuvre d'un rédacteur venu longtemps après Jérémie; quelques mots de Jérémie ont pu y être conservés. La raison capitale de ce jugement, c'est que Jérémie est prophète en Israël, *pour Israël,* tandis que dans ce chapitre il est représenté comme *prophète des nations,* donc agrandi plus tard, à distance. Cornill répond en citant les passages où l'on voit Jérémie prophétisant sur les nations, de la part de Iahvé : **18**, 9 suiv.; **25**, 15 suiv.; **27**, 2 suiv.; **28**, 8; **36**, 2. — De même pour la section **2**, 4-13 : « Que **2**, 4-13 soit un morceau tout différent, disait Duhm, c'est ce que montrent, au premier coup d'œil, le nouveau début (v. 4), le changement de style et l'absence du mètre jérémien... Ce morceau a, dans la langue et les idées, un caractère deutéronomique complètement étranger à Jérémie » (*Das Buch Jeremia,* 1901, p. 17). Cornill remarque avec raison que « la métrique seule ne peut rien décider là-dessus » [surtout quand par des corrections arbitraires le texte est plié à une théorie métrique préconçue]; et, après quelques bons arguments, il conclut qu'il faut maintenir fermement l'authenticité de ce morceau qui contient « une série de pensées si profondes et complètement jérémiennes ».

Contre Duhm encore M. Cornill défend la génuinité d'un certain nombre de passages importants, tels que **23**, 5-6 (messianique); **46**, 3-12, sur la bataille de Carchémiš. Pour **12**, 14-17, il réfute savamment l'opinion de Stade et autres critiques qui nient l'authenticité de ces versets (Duhm les croit écrits au IIe siècle avant J.-C.!); mais après avoir montré que les idées de ce passage conviennent bien à Jérémie, et qu'il y a même telle expression propre à ce prophète, il finit par admettre seulement un fond original fortement remanié (p. 166).

Les exégètes ne sont pas d'accord pour interpréter la prophétie de la ceinture cachée dans l'Euphrate, **13**, 1-11. Il y a quatre opinions principales : 1. L'action s'est accomplie en réalité; et il s'agit bien de l'*Euphrate,* quoique la plus proche distance de ce fleuve à Jérusalem soit de plus de cinq cents kilomètres (Knabenbauer, Fillion). — 2. Même interprétation; mais l'auteur de cette étrange conception n'est pas Jérémie; c'est un rédacteur quelconque (Duhm). — 3. L'action s'est accomplie en réalité; mais il s'agit d'une petite rivière appelée *Ouâdi-Fâra,* près d'Anathoth, et non pas de l'Euphrate (L. Gautier, Oettli *Gesch. Isr.*, 1905, p. 443). — 4. Il s'agit réellement de l'Euphrate : le choix de ce fleuve est essentiel au sens symbolique de la prophétie; mais il n'est point du tout nécessaire que Jérémie s'y soit rendu *en réalité;* nous avons d'autres exemples de prophéties symboliques où tout se passe en vision, ou en fiction (cf. **25**, 15-28). Cette dernière manière de voir me paraît la plus plausible. M. Cornill, qui la propose et l'établit solidement, sacrifie pourtant l'authenticité des v. 9-11 qui, d'après lui, expliquent de travers l'idée cachée sous le symbole de la ceinture pourrie. L'image signifie qu'Israël *s'est gâté* par ses rapports avec les peuples de l'Euphrate, et non que Iahvé *le ruinera.* Mais, avec cette interprétation, au lieu d'élaguer les v. 9-11, il suffirait d'admettre que le v. 9 a été modifié.

Tant de critiques se bornent à graviter autour d'un génie, Duhm ou Winckler, en simples satellites, qu'on est heureux de rencontrer un esprit doué d'assez de force et

Digitized by Google Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

muni d'assez de science pour suivre une marche à peu près indépendante. Mais il est rare que même un tel esprit ne soit pas entraîné de travers, une fois ou l'autre. Ainsi, au sujet de **3**, 14-18, M. Cornill a abandonné son opinion de 1895 — il transportait alors **3**, 6-18 après le chapitre **6**, et regardait les v. 17 et 18 comme une interpolation — pour adopter celle de MM. P. Volz, Smend, Duhm, etc., qui attribuent les v. 14-18 à un rédacteur ou éditeur. Il est pourtant très difficile, sinon impossible, d'expliquer comment cette prétendue interpolation forme une strophe d'un sens messianique éminent, et d'une symétrie parfaite (nombre et groupement des vers, inclusion), au centre d'un poème très régulier; tandis que la difficulté où se heurtent les critiques, le manque de suite entre les v. 18 et 19, est levée par la transposition très plausible de 19-21 entre 13 et 14 (voir *Revue biblique*, 1904, p. 382-387).

A propos de la mort du faux prophète Hananias prédite par Jérémie, l'auteur écrit : « Giesebrecht a montré une fois pour toutes que l'on peut être un homme de science, et, malgré cela, ou plutôt à cause même de cela, croire à la réalité des prédictions des prophètes de l'Ancien Testament » (p. 313). Je ne veux certes pas me porter garant des idées théologiques de M. Cornill sur le surnaturel dans le miracle et la prophétie; mais il convient de rassurer certains exégètes respectables, peu au courant des travaux de la critique. Les auteurs non catholiques ne sont pas tous des mécréants acharnés à dénaturer les Livres saints. D'ailleurs, on peut les consulter sur des questions de critique et d'histoire et négliger leur théologie. Il ne faut donc pas jeter les hauts cris dès qu'on les voit cités par un catholique.

Canterbury, juin 1906.

Albert CONDAMIN, S. J.

I. **Didascalia et Constitutiones apostolorum**, edidit F. X. FUNK, 2 vol. in-8°, Paderborn, Schoeningh, 1906.

II. **Unbekante Fragmente altchristlicher Gemeindeordnungen**, nach G. Horners englischer Ausgabe des aethiopischen Kirchenrechtsbuchs, — mitgeteilt von der Goltz (Extrait des *Sitzungsberichte* de l'Académie royale des sciences de Berlin, premier février 1906).

I. M. le professeur FUNK nous donne, en une admirable édition, un texte critique des *Constitutions apostoliques*. Turrianus avait publié l'édition princeps à Venise en 1563, texte que Labbe, Mansi, Cotelier, Gallandi, Migne, avaient reproduit sans y rien changer, encore que, on s'en aperçoit aujourd'hui, ce texte laissât beaucoup à désirer. Ultzen en 1853 donna un texte amélioré par la collation de plusieurs manuscrits et par de sages conjectures. En 1854 et 1862, Lagarde, qui avait eu le mérite de voir l'affinité de la *Didascalie* syriaque et des *Constitutions apostoliques*, donna successivement deux éditions où pour l'établissement du texte il usait des sources syriaques et de quelques nouveaux manuscrits grecs. Mais Lagarde travaillait vite et sans une méthode critique bien rigoureuse. Pitra publia une recension meilleure en 1864. Si Lagarde négligeait les manuscrits, Pitra négligeait les variantes, et c'était tout un en fin de compte. M. FUNK a réuni tous les manuscrits grecs connus des *Constitutions apostoliques*, vingt et un, et, les ayant comparés, il en retient onze, qu'il classe, et parmi lesquels le *Vaticanus gr*. 839 qui semble présenter le texte le mieux conservé (1). Ce manuscrit est du x^{e} ou du xI^{e} siècle. M. FUNK nous donne, en outre, une édition critique de la *Didascalie*, dont la première édition (syriaque)

(1) M. FUNK, p. XXIV et LIII, le désigne par la cote 839, mais pages XLI et XLII, il le cote 838.
Voyez *RB*., 1903, p. 440-443, où nous avons eu l'occasion de parler de la *Didascalie*, à propos de l'édition de M. Nau.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

datait de 1854 et avait été faite par Lagarde. On sait que le texte grec n'existe plus : on en a une version syriaque, représentée par six manuscrits, et une version latine dans un palimpseste de Vérone, du VI^e siècle, découvert et publié par Hauler. M. FUNK a imprimé la *Didascalie* en regard des *Constitutions*, partout où les *Constitutions* sont une adaptation de la *Didascalie*. Le premier volume contient donc la *Didascalie* et les *Constitutions*, accompagnées de l'appareil critique, des références scripturaires, et d'un sobre commentaire. Dans le second volume M. FUNK a réuni les textes apparentés à la *Didascalie* et aux *Constitutions*, et d'abord, à la manière excellente des éditeurs anciens, les *testimonia veterum* concernant la *D.* et les *C.*; puis, les fragments importants des *C.* cités par Anastase (on ignore qui est cet Anastase, il doit être antérieur au X^e siècle et postérieur au VII^e) ; l'abrégé du VIII^e livre des *C.* dont on a dix manuscrits et auquel M. FUNK, on le sait, attribue une importance très particulière ; les *Constitutiones ecclesiae aegyptiacae;* la *Didascalia apostolorum arabica ;* les *Capitula XXX e Constitutionibus excerpta ;* les *Canones apostolorum*, soi-disant promulgués par les apôtres réunis en concile à Antioche ; enfin, après quelques textes de moindre intérêt, le sacramentaire de l'évêque Sérapion. M. FUNK n'a pas cru avoir les éléments nécessaires pour donner un texte critique des *Canons d'Hippolyte*, et il les a laissés en dehors de son recueil.

Il y aurait quelque impertinence à louer la méthode et l'exécution d'une édition semblable. Mieux que dans ses Pères Apostoliques, la contribution personnelle et neuve de M. FUNK est ici considérable. Nous ne craindrons même pas de dire que, avec ses introductions et son bref commentaire, en latin, l'œuvre présente de M. FUNK est plus maniable et peut-être plus durable qu'aucune de celles qui constituent jusqu'à présent le *Corpus* des écrivains chrétiens de Berlin. Il n'est personne parmi nous qui ne soit pour bien longtemps tributaire de la présente publication de M. FUNK, pour peu qu'on ait le souci d'étudier les institutions ecclésiastiques et liturgiques avec quelque critique.

M. FUNK dans son introduction a repris brièvement les conclusions de son étude déjà ancienne *Die apostolischen Konstitutionen* (1891), celles du moins qui concernent les sources des *C. A.* En tête, comme il convient, on place la *Didaché*, que M. FUNK continue, avec grand'raison, de dater de la fin du I^{er} siècle. La *Didaché* est la source de la première moitié du livre VII des *Constitutions apostoliques*. Les livres I-VI sont un *refacimento* de la *Didascalie*, laquelle remonte à la seconde moitié du III^e siècle, au jugement de FUNK et de Achelis, à la première moitié, si nous en croyons Harnack. J'ai dit ici même jadis (*RB.*, 1903, p. 441) pourquoi le sentiment de M. FUNK me semble le plus plausible.

L'histoire littéraire des *Constitutions apostoliques* est bien instructive, car elle n'est pas sans analogie avec celle de textes plus vénérables autour desquels la controverse est encore très animée. Au XIX^e siècle, il se trouvait encore dans l'Église grecque des théologiens pour défendre avec âpreté l'authenticité apostolique des *Constitutions*. En Occident, tandis que, au XVI^e siècle, les premiers éditeurs, qui étaient catholiques, opinaient pour l'authenticité, les protestants dénonçaient le faux : peu à peu, tout le monde se rangea à leur sentiment. Mais il fallait résoudre le problème de la composition de ce faux. En 1832, Drey, avec beaucoup de sagacité, proposa d'attribuer les livres I-VI à la période 250-300; le livre VII au commencement du IV^e siècle; le livre VIII aux environs de 350. Lagarde, en 1854, découvrait, en effet, la source des livres I-VI, la *Didascalie*, et Bryennios, en 1883, la source du livre VII, la *Didaché*. On acquit ainsi la preuve que l'auteur des *C. A.* était un compilateur, et que cet auteur, qui était le même pour les livres I-VII, était celui qui avait rédigé aussi le

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

livre VIII, sans doute aussi d'après des sources, dont était vraisemblablement le Περὶ χαρισμάτων de saint Hippolyte... On a voulu retrouver dans le livre VIII le tracé d'autres textes sources. Achelis énumère parmi ces textes les *Canons d'Hippolyte* et la *Constitution ecclésiastique égyptienne*... (1). M. FUNK, qui a mieux que personne approfondi le problème, maintient que c'est le livre VIII qui est la source, et que soit les *Canons d'H.*, soit la *Const. eccl. egypt.*, soit le *Testament de N.-S.* publié par Rahmani en 1899, et pour ce dernier, le jugement de Funk est incontestable) (2), sont dépendants du livre VIII. La ténacité de M. FUNK a fait impression sur M. Harnack, qui aujourd'hui admet que le VIII^e^ livre des *C. A.* a donné naissance à cet *Epitome* mentionné plus haut, l'*Epitome* à la *Const. eccl. égypt.*, cette dernière aux *Canons d'H.* : mais Harnack pense que saint Hippolyte a dû composer des *Canons*, perdus, et qui ont servi de source au VIII^e^ livre des *C. A.* (3). M. FUNK concède seulement à ses contradicteurs que la controverse reste ouverte (t. II, p. XIII). Mais, par discrétion, il s'est appliqué à ne pas faire état de son opinion propre (Voy. t. I, p. XVIII).

Le compilateur auquel nous devons les *C. A.* était incontestablement un Syrien. M. FUNK pense qu'il a dû écrire vers l'an 400, mais ici encore, par discrétion, M. FUNK n'insiste pas, sachant que plusieurs critiques opinent plutôt pour les environs de 375. Ces mêmes critiques croient retrouver dans le compilateur un semi-arien. Sur quoi, M. FUNK écrit : « *Revera in opere nonnulla insunt quae Arianismum vel Semiarianismum prodere videntur. Eadem autem fere omnia apud patres catholicos leguntur. Accedit quod maior pars non Constitutoris est, sed scripturis veteribus ei tradita est. Opus ipsum ergo nos dubios relinquit* » (p. XIX). M. FUNK nous permettra-t-il de lui faire une difficulté, qui nous paraît grave? Il avoue que les *C. A.* contiennent des expressions subordinatiennes, comme nous le lui avions objecté jadis (*Revue historique*, vol. cit., p. 148), mais ces expressions, dit-il, sont prises, par exemple, à la *Didascalie* (ainsi *Didascal.*, II, 26, 5, la comparaison du Fils au diacre et du Père à l'évêque), et pareilles expressions se retrouvent chez des écrivains primitifs (ainsi cette même comparaison chez saint Ignace, *ad Trall.*, III, 1). Je concède tout cela. Mais ces expressions subordinatiennes auraient-elles été remployées par un orthodoxe écrivant après 381, après le triomphe du nicénisme au temps de Théodose?

II. M. Horner a publié à Londres en 1904 des *Statutes of the Apostles* retrouvés par lui en éthiopien, en arabe et en copte. Ces statuts forment une sorte de *Codex canonum* oriental, conglomérat de textes pour une part connus d'ailleurs, c'est à savoir le texte que les Allemands ont baptisé *Apostolische Kirchenordnung*, puis la *Constitution ecclésiastique égyptienne*, enfin le VIII^e^ livre des *Constitutions apostoliques*. Mais ces deux derniers textes ont été farcis de textes qui sont étrangers et sur lesquels M. Von der GOLTZ a fort à propos appelé l'attention dans la *Theologische Literaturzeitung* (1905, p. 648-651) d'abord, et plus récemment dans une communication faite à l'Académie de Berlin.

Le statut 40 (de l'édition de Horner) contient un morceau que M. Von der G. identifie avec l'incipit du traité de saint Hippolyte 'Αποστολικὴ παράδοσις. Détail bien curieux, dans les premiers l'auteur rappelle un précédent traité composé par lui Περὶ χαρισμάτων.

(1) Cf. *Littérature gr. chrét.*, 3^e^ édit. p. 72, où j'ai suivi le sentiment d'Achelis. Je m'étais expliqué sur les *C. A.* longuement dans la *Revue historique*, t. LIV (1894), p. 144-149.

(2) J'ai eu l'occasion de développer ce point dans la *Revue biblique*, 1900, p. 253-260.

(3) Dans la *Revue biblique*, 1901, p. 252-259, j'ai défendu une thèse analogue. Un de nos étudiants de Toulouse a donné une traduction latine des Canons d'Hippolyte d'après Riedel, dans la *Revue théologique française*, avril et mai, t. VI (1901), p. 220 et 289 : je signale ce détail à M. FUNK.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

A la suite, vient un *ordo baptismi*, que M. Von der G. croit être pareillement d'Hippolyte.

Vient en troisième lieu une sorte d'*ordo* pour la consécration des diacres, *ordo* qui se retrouve sous une forme apparentée dans un fragment latin du palimpseste de Vérone qui a donné à Hauler le texte latin de la *Didascalie*, et semblablement dans le livre VIII des *Const. apostoliques*, ainsi que dans les *Canons d'Hippolyte*. Cet *ordo* doit, en substance, être ancien. M. Von der G. conjecture qu'il figurait dans le Περὶ χειροτονιῶν d'Hippolyte : cette conjecture paraîtra fragile.

Suit un quatrième morceau, que l'on pourrait appeler *ordo ministrandi infirmum*, sur lequel M. Von der G. ne conjecture rien.

Nous parlerons tout à l'heure du cinquième morceau, qui, au reste, fait corps avec le précédent.

Sixièmement, le texte du décret des apôtres (*Act.* xv, 29), dans une rédaction singulière, mais sans importance d'ailleurs. A la suite, deux morceaux de la *Didaché* (VIII et XI-XIII).

Septièmement, un morceau d'*ordo* désignant des places respectives dans l'église aux diverses catégories des fidèles. Cet *ordo* nous semble être un démarquage écourté d'un morceau de la *Didascalie* (II, 57). M. Von der G. attache une grande importance à ce fait qu'il n'est point question d'évêque dans ce petit *ordo*, tandis que la *Didascalie* en parle constamment : il en conclut qu'on peut inférer de là que cet *ordo* se rapporte au moment où le prêtre Hippolyte vient de faire schisme avec l'Église romaine! On pourrait aussi bien, sinon mieux, conjecturer que ce petit *ordo* a été copié pour une Église qui n'était pas une « cathédrale » ! On imagine très bien cet *ordo* appliqué à quelque modeste paroisse d'Égypte. Je ne voudrais pas en faire la source de la *Didascalie* (II, 57) et des *Const. Apost.* (II, 57).

Nous revenons au cinquième morceau : un *ordo* pour une réunion chrétienne, qui est ainsi décrite. Quand le soir est venu et que l'évêque est là, le diacre apporte une lampe, et, debout au milieu des fidèles, l'évêque dit : *Dominus cum vobis omnibus*, le peuple répond : *Et cum spiritu tuo*. L'évêque : *Gratias agamus domino*, le peuple : *Justum et dignum est*. Ensemble : *Magnitudo et virtus et gloria ei!* On ne dit pas : *Sursum corda*, parce que cette acclamation est pour le temps du sacrifice. — Nous ne sommes donc pas à la « messe ». — Mais après les premières invocations, vient une sorte de préface : *Gratias agimus tibi, Deus, per filium tuum Jesum Christum dominum nostrum, quia illuminasti nos, manifestando immortalem lucem*... etc. C'est une prière pour le lucernaire, manifestement. M. Von der Goltz n'a pas remarqué que les *Const. apost.* VIII, 37, ont une prière analogue et même quelques mots de commun avec celle qu'il traduit de Horner. Ainsi *Const. apost.* écrit, s'adressant à Dieu : ὁ διαγαγὼν ἡμᾶς τὸ μῆκος τῆς ἡμέρας καὶ ἀγαγὼν ἐπὶ τῆς ἀρχῆς τῆς νυκτὸς... Et le texte de Horner traduit par Von der G. en grec : διὸ τελειώσαντες τὸ μῆκος τῆς ἡμέρας καὶ ἐλθόντες εἰς τὰς ἀρχὰς τῆς νυκτὸς... Il est donc bien entendu que nous avons là une prière pour le lucernaire.

Ce qui suit est plus particulier.

Quand tout le monde est debout après le repas du soir, et que les garçons et les filles ont prié, on dit les psaumes. Le diacre prend alors le calice d'eau et de vin de la *prosphora*, et dit un psaume alléluiatique. Le prêtre dit à son tour un autre de ces psaumes. Autant fait l'évêque à son tour. Une doxologie clôt cette psalmodie. Puis l'évêque rend grâces sur le calice et le distribue aux fidèles.

Le texte ajoute : Si l'on prend alors le repas du soir, les fidèles reçoivent un peu de pain de la main de l'évêque, avant de prendre leur pain ordinaire : c'est l'eulogie, non

Digitized by Google

Original from CORNELL UNIVERSITY

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

l'eucharistie. — M. Von der G. estime que ce dernier rite n'est pas à rattacher à ce qui précède, et il note que la description de ce rite est prise textuellement à la *Constitut. eccl. égyptienne* (XVII, 5 de l'édition de Funk), où elle est présentée comme la manière de rompre le jeûne au soir du jour où on a jeûné. C'est très exact. Mais à quoi rattacher ce rite? Ne serait-ce pas à la prière du lucernaire? Nous aurions ainsi une suite très naturelle. Mais, du même coup, le rite du calice ne devrait-il pas prendre place après le repas, ce repas du soir qui a commencé par la distribution de l'eulogie? Il y aurait dans ce petit *ordo* une interversion, et voici comment je le reconstituerais :

1° Prière du lucernaire.

2° Repas, s'ouvrant par la distribution du pain bénit.

3° Prière après le repas, et distribution du calice bénit.

Si l'on veut bien, alors, rapprocher cet *ordo* des chapitres XVII-XVIII de la *Const. eccl. égypt.*, on voit que l'on a affaire à un repas pris en commun un jour de jeûne, — et si l'on veut, comme le suppose M. Von der G., une agape, l'agape introuvable! Quant à voir, comme M. Von der G., dans ce petit *ordo* une liturgie, qui remonterait au second siècle et à saint Hippolyte, c'est beaucoup plus qu'on ne peut prouver. Rompre le jeûne en mangeant ensemble son pain, est un usage qui n'est attesté que par la *Const. eccl. égypt.,* attestation donc postérieure au IVe siècle, et par le petit *ordo* de Horner, qui paraît lui aussi dépendre du VIIIe livre des *Const. apostoliques*.

Toulouse.

Pierre BATIFFOL.

Die altarabische Mondreligion und die mosaische ueberlieferung, par Ditlef NIELSEN. In-8° de 221 pp. Strasbourg, Karl J. Trübner, 1904.

Deux traités d'inégale valeur composent l'ouvrage de M. Nielsen : 1° La religion lunaire chez les anciens Arabes; 2° La tradition mosaïque. L'infériorité de la seconde partie sur la première provient de ce que l'auteur a négligé de parti pris la distinction des sources dans les récits de l'Exode et de ce qu'il a poussé beaucoup trop loin les rapprochements systématiques entre les données bibliques et les résultats de l'épigraphie sabéenne ou minéenne. Avant d'aborder l'étude directe de la religion des anciens Arabes, Nielsen expose ses moyens d'investigation. Ce sont surtout les inscriptions de l'Arabie du Sud, publiées par Osiander, Halévy, Mordtmann et Müller, Glaser, Hommel. L'empire Sabéen fleurit vers 800 av. J.-C.; selon la théorie préconisée par Glaser, Hommel, Winckler et Weber, l'auteur reconnaît l'antériorité de l'empire Minéen sur le Sabéen et, comme l'empire Minéen a duré près de 600 ans, il faut reporter son début au milieu du deuxième millénaire comme date minima. Les inscriptions qui nous restent de ces peuples sont presque toutes votives et d'une formule stéréotypée, ce qui fait que les renseignements fournis par elles ne sont pas des plus variés. Aussi ne trouvera-t-on pas mauvais que Nielsen y ait joint les données des textes cunéiformes et des religions sémitiques postérieures. Il a pu y avoir une influence de la religion primitive des Arabes sur celle de Babylone et vice versa. Il est probable en outre que les religions sémitiques postérieures ont conservé les vestiges des croyances et des coutumes anciennes.

Un des meilleurs moyens pour comprendre le concept que les Arabes se faisaient primitivement de la divinité, c'est l'étude des noms propres qui forment une phrase définie dans laquelle intervient le nom divin. Or, dans les contrats du temps de Hammourabi, une série de noms comme *Ṣadaq-ilu*, *waddada-ilu*, *iasmaʿ-ilu*, etc..., possèdent comme élément verbal des formes strictement arabes. Ces noms étaient donc portés par des Arabes et peuvent refléter leurs idées religieuses. Mais Nielsen re-

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

marque avec raison qu'il faut mettre à part les noms composés avec l'élément *ilu*. Ce dieu ne peut en effet être envisagé comme spécial aux Arabes : de nombreux noms babyloniens le possèdent, tels *Ilu-magir*, *Ilu-idinna*, etc... Nous sommes donc en présence du concept commun de la divinité concrétisé dans le nom générique de *Ilu* « dieu », et les attributions que lui accolent les formules des noms propres ne le restreignent nullement dans les limites d'un dieu astral, national ou local. Le fameux *iahwi-ilu* est bien traduit par « dieu existe » ; de plus en plus le nom de Jahweh disparaît de l'onomastique fournie par les documents babyloniens.

Ce terme général *ilu* commun aux noms propres arabes, babyloniens et chananéens, peut être remplacé, dans les noms spécifiquement arabes ou ouest-sémitiques, 1° par une idée abstraite personnalisée, 2° par une expression de parenté. A la première catégorie appartiennent des formules comme *Sa'ada-wadd* « L'Amour (personnifié) a rendu heureux », *Ṣidqi-amara* « Ma Justice a ordonné ». Selon Nielsen, ces termes abstraits « l'Amour », « la Justice », sont des substituts du nom divin : « parce que Dieu aime les hommes (*waddada-ilu*), on lui donne simplement le nom de l'Amour » (p. 12). Et ce serait par l'intermédiaire de ces idées que l'on en serait arrivé à la seconde catégorie, aux expressions de parenté : *Abī-iathu'a* « Mon père a aidé », *'Ammī-ṣaduqa* « Mon oncle est juste », *Aḫī-kariba* « Mon frère a béni ». L'hypothèse totémiste n'intervient donc pas dans l'explication de ces noms propres. Le dieu est « père », « frère », « oncle », car il a la bonté et la sollicitude d'un parent. C'est l'explication métaphorique déjà fournie par le P. Lagrange (1). Nielsen oppose cette conception abstraite de la divinité à la conception beaucoup plus individualisante, supposée par les noms babyloniens. Ici les dieux sont des personnalités astrales, principalement *Šamaš* « le soleil » et *Sin* « la lune » ; là c'est la divinité toute simple dans ses attributs de justice ou d'amour. D'où provient cette différence? En Babylonie la population est sédentaire et cultive le sol, elle s'occupe spécialement de l'influence des astres, surtout du soleil, sur les récoltes. Le nomade, vivant dans sa solitude, approfondit par la méditation son concept du divin, il est plus sensible aux rapports personnels entre Dieu et l'homme. Mais ici Nielsen néglige dans son antithèse les noms babyloniens composés avec *ilu*. Car des noms comme *Ibu abī* « Dieu est mon père », *Ilu-tappī* « Dieu est mon compagnon » n'attestent-ils pas un rapport étroit avec la divinité en général? Il est regrettable que les nombreux noms propres de l'obélisque de Maništousou, bien plus anciens que ceux de la dynastie Hammourabienne, n'aient pas été utilisés par l'auteur. Les cas fréquents où *ilu* entre dans la composition de ces noms auraient donné lieu à d'intéressants rapprochements.

Comment ce concept unique d'une divinité bienfaisante a-t-il évolué? Personne n'ignore le caractère astral de cette évolution. Après Hommel, Nielsen insiste de nouveau sur la différence de situation entre l'Arabe et le Babylonien. Celui-ci, cultivateur, dépend du soleil; celui-là dépend de la lune, car il voyage la nuit : la lune sera son dieu principal. Dans les formules stéréotypées des inscriptions de l'Arabie du sud on trouve la succession suivante : *'Athtar*, divinité masculine (planète Vénus), puis la lune sous différents noms (divinité masculine), finalement *Šams* « le soleil », divinité féminine. D'après Hommel, la planète Mercure se joint à cette trinité dans les invocations Hadramautiques et Katabaniques, tandis que chez les Minéens c'est la planète Saturne qui s'ajoute aux trois astres. Si *'Athtar* passe au premier rang, c'est qu'il est le dieu-fils et a fini par prendre la prépondérance, tel Mardouk, le fils d'Ea, à Babylone. Primitivement le dieu-lune est le père, la déesse-soleil est la mère, et

(1) *Études sur les religions sémitiques*, p. 116.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

pourtant une inscription Hadramautique fait de *Sin*, « la lune », le fils d'*'Athtar*. Que conclure de ce cas tout à fait isolé? sinon peut-être à l'influence d'une idée complexe qui aurait fini par attribuér au dieu-fils non seulement la prééminence mais même la paternité. Au moment de passer aux textes Katabaniques, Minéens et Sabéens, l'inévitable complainte sur les inscriptions rapportées par Glaser et non livrées à la publicité! Nielsen utilise des communications personnelles d'après lesquelles ce serait aussi le dieu-lune sous le nom générique de *'Amm* qui aurait le rôle principal dans les inscriptions Katabaniques. Chez les Minéens la série ordinaire est *'Athtar*, *Wadd*, *Šams;* le second, *Wadd*, est le nom de « l'Amour » personnifié, il représente le dieu-lune entre Vénus et le soleil. Chez les Sabéens c'est encore le dieu-lune qui est père, sous le nom de *Haubas* « qui dessèche », la déesse-mère est désignée par une périphrase *Umm-'Athtar* « mère d'*'Athtar* »; le dieu-fils est toujours *'Athtar* (la planète Vénus). Nielsen insiste sur cette tendance à considérer la divinité comme une famille et ainsi à la rapprocher de l'homme; car l'homme, lui aussi, s'appelle le fils et le frère de son dieu. Ce dieu est triple; mais une personne finit par dominer les autres, c'est le dieu-fils engendré comme les hommes. On dirait que Nielsen veut découvrir comme des préludes de la trinité et de l'incarnation dans cette famille divine à trois membres. Mais il oublie que dans les noms propres le qualificatif de père attribué à Dieu n'a qu'un sens métaphorique pour exprimer la tendresse paternelle de Dieu, tandis que la fonction de père que remplit une divinité astrale (la lune) par rapport à une autre divinité astrale (Vénus) est purement physique et nécessite l'intervention d'un élément féminin (la déesse-soleil). Par conséquent si, comme *'Athtar*, l'homme est fils de Dieu, il ne l'est pas dans le même sens et la communauté d'appellation ne les rapproche nullement l'un de l'autre.

Après le chapitre sur la divinité, vient l'étude sur les temps sacrés. « Le comput arabe est basé sur la lune, le babylonien sur le soleil ». Le mois arabe sera donc en rapport avec les phases de la lune qui le partagent en semaines de sept jours. Le mois babylonien étant de trente jours s'est divisé en six séries de cinq jours (*ḫamuštu*). Le grand pèlerinage des musulmans, le *Ḥajj*, a primitivement un caractère lunaire; puis le mot s'emploie de toute fête religieuse, exactement comme *Hilal* « nouvelle lune » finit par signifier toute réjouissance. Déjà Lagarde rattachait l'hébreu הִלֵּל à *hilāl* « nouvelle-lune » (cf. Gesenius-Buhl, au mot II. הלל). L'année se partage en deux semestres ouverts chacun par une fête, celle de printemps et celle d'automne. Pour toute cette partie l'auteur utilise en particulier les données fournies par Wellhausen dans ses « Restes du paganisme arabe ».

Un troisième chapitre achève la description de la religion lunaire des Arabes par l'étude des lieux et symboles sacrés. Le sanctuaire primitif est la montagne, le haut-lieu. Dieu loge au ciel, les sommets rapprochent du ciel. Bientôt la montagne devient l'habitat de Dieu et finalement on identifie le dieu et la montagne. Ainsi, chez les Babyloniens, Bêl s'appelle *šadû rabû* « la grande montagne », et ce qualificatif s'applique même au chef du panthéon assyrien, le dieu Ašour. Des noms ouest-sémitiques comme *Ṣourīel* « mon rocher est dieu » et *Tzourī-'addana* « mon rocher rend agréable » exprimeraient une même idée. Mais n'est-il pas beaucoup plus naturel d'interpréter métaphoriquement ces qualificatifs? Iahweh est comparé dans les psaumes à un rocher, un lieu de refuge, etc... On pouvait, sans s'y méprendre, appeler la divinité « mon rocher », ou même « ma montagne », pour signifier tout simplement « ma force », ou « mon refuge ». A ce culte de la montagne se rattacherait celui de la pierre sacrée. On trouvera la discussion de cette théorie dans Lagrange, ÉRS², p. 190 ss. Autour de la pierre sacrée se trace l'enceinte *Ḥima* ou *Ḥaram*. Nielsen

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

rapproche aussi de la montagne la *ziggurat* babylonienne. Il est plus juste de voir dans la *ziggurat* une réduction de la terre entière conçue sous forme de montagne, le dieu y habite, s'y incorpore et finalement prend le même nom (cf. LAGRANGE, *op. laud.*, p. 192). On n'a malheureusement pas encore relevé topographiquement des ruines de temples hadramautiques, katabaniques ou minéens. Un sanctuaire sabéen est connu : celui de Marib, décrit déjà par Arnaud en 1845 dans le *Journal asiatique*, relevé plus soigneusement par Glaser en 1888. Une description communiquée à l'auteur par Glaser est citée in extenso. Le temple est l'arrangement d'un rocher naturel, l'enceinte à ciel ouvert ne fait que remplacer le cercle de pierres qui limitait primitivement l'endroit sacré. La forme est celle d'une ellipse dont le grand axe, long d'environ 80 mètres, est orienté du Nord-Ouest au Sud-Est. Un autre sanctuaire, le *Mikrāb* « temple », se trouve à 3 kilomètres de ce *Ḥaram*, exactement dans le prolongement du grand axe de l'ellipse. De plus, le petit axe du *Ḥaram* se trouve courir parallèlement au *Ouādi-Dhenne*. Si c'est l'ouādi qui a suggéré l'orientation, on ne peut avec Nielsen y trouver une influence astronomique. Et est-ce bien sûr que l'absence de toit ait eu pour cause la préoccupation de considérer les astres?

Quelques figures dans le texte servent de commentaire à la dissertation sur les symboles sacrés. Le rôle joué par le feu sacré serait dû à la religion astrale primitive. Astrale aussi l'origine des offrandes de métaux : leurs différentes couleurs ne sont-elles pas dues à l'influence de telle ou telle planète? Trois symboles représentent la triade suprême : chaque personne a son cercle qui représente le contour de l'astre; la figure inscrite diffère suivant le dieu représenté, pour la lune c'est le croissant. De même qu'à Our et à Harran, on trouve le symbole du serpent pour le dieu-lune. Comme la nouvelle lune a des cornes, elle sera représentée par une tête cornue, tandis que la pleine lune est un visage humain. Nielsen reconnaît encore la lune dans le taureau ailé des monuments assyriens ou dans les animaux ailés à face humaine que porte une tablette sabéenne.

Nous avons déjà dit que la seconde partie, consacrée à la religion mosaïque mise en parallèle avec la religion lunaire des Arabes, était inférieure à la première. Voici d'abord Moïse au pays de Madian. Le pays de Madian, que Nielsen n'hésite pas à identifier avec le *Muṣr* des inscriptions minéennes, a subi l'influence de la religion sud-arabique, il a même été occupé par une colonie minéenne. Les noms du beau-père, de l'épouse, des fils de Moïse, sont minéens. La montagne de Dieu, l'Horeb, rappelle le culte des montagnes. Une constatation intéressante est celle de Hommel qui rapproche *Ḥoreb* = « celui qui dessèche », de *Haubas* « celui qui dessèche », nom du dieu-lune chez les Sabéens (*cf. sup.*). Mais Nielsen veut retrouver partout des traces d'une religion et d'un culte lunaires. Les troupeaux que mène Moïse vers l'Horeb sont des victimes destinées au sacrifice! La théophanie n'aurait pas eu lieu dans un buisson ardent, mais sur un autel où brûlait la plante aromatique appelée *Sene!* Mais comment alors Moïse n'a-t-il pas conscience de la sainteté du lieu, si la scène se passe dans un sanctuaire? Pourquoi faut-il que Iahweh lui signale qu'il foule une terre sacrée (Ex. **3**, 4 s.)? Pourquoi Moïse doit-il se détourner pour se rendre compte d'un phénomène qui l'intrigue (Ex. **3**, 3 ss.)? Autant d'anomalies dont Nielsen aurait dû se rendre compte. Il est plus heureux lorsqu'il reconnaît carrément au nom de *Iahweh* son sens abstrait « il existe » et le compare à d'autres qualifications abstraites comme celle de *Wadd* « l'Amour » pour le dieu-lune des Minéens. Mais pourquoi le prodige de la verge changée en serpent (Ex. **4**) serait-il dû à ce que le serpent était un symbole de la divinité? Nielsen récuse la tradition qui voit dans Aaron un frère de Moïse. Cet Aaron, dont la désinence *ān* révélerait un

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

nom minéen, n'arriverait-il pas en effet assez inopinément du côté de l'Horeb (Ex. **4**, 14)? Seule une soigneuse distinction des sources aurait permis à Nielsen de résoudre le problème.

Pour le pèlerinage au désert qui occasionne la sortie d'Égypte, l'auteur insiste à bon droit sur l'emploi de יָחֹגּוּ (حَجّ) pour signifier le caractère de la fête, mais il exagère la portée des deux expressions יוֹצֵא « sortant » (Ex. **11**, 4) et עָבַרְתִּי « je passerai » (Ex. **12**, 12) lorsqu'il y reconnaît le caractère astral de la manifestation divine. Même exagération dans l'interprétation de la colonne de feu qui guide les Israélites durant la nuit (Ex. **13**, 20 ss.) et qui ne serait ni plus ni moins qu'un astre, le plus divin des astres, la lune. Si Iahweh dessèche la mer pendant la nuit (Ex. **14**, 21 ss.), c'est pour répondre à son caractère de dieu lunaire, c'est-à-dire « desséchant » חוֹרֵב, *Haubas* (*cf. sup.*). Lunaire aussi l'interprétation du sabbat, repos du dieu après chaque phase. On voit par ces exemples ce que peut l'esprit de système dans une théorie. Si l'auteur n'éprouve aucune difficulté à rapprocher le *šabattu* assyrien du mot *šubtu* « session », aucun assyriologue n'en endossera la responsabilité : *šubtu* provenant de la racine ושב tandis que *šabattu* ne peut dériver que de שׁבת ou שׁבט (cf. ZIMMERN, dans KAT[3], p. 593 s.). La théophanie du Sinaï est aussi conçue comme une fête lunaire. Que dire de l'interprétation de l'Exode, **24**, 10? Les Israélites voient sous les pieds de Dieu « comme un travail en briques de saphir »; Nielsen compare avec le degré couleur bleu de ciel qui avoisine le sommet des temples à étages babyloniens! Du mont Sinaï envisagé par lui comme un haut-lieu, il rapproche le ḥaram nabatéen de Pétra dont il emprunte la description à Robinson; peut-être aurait-il gagné à utiliser aussi la description donnée par la *Revue Biblique* en avril 1903. Très hasardées les digressions sur « le visage » de Iahweh qui apparaît ou disparaît comme la face du dieu-lune, etc... Beaucoup plus intéressants les rapprochements entre les cas d'impureté prévus par le Lévitique (**15**, 16 ss.) et ceux indiqués par trois documents de l'Arabie du Sud : pollutions, menstrues, rapports sexuels irréguliers; de même le contact avec les cadavres (Num. **19**, 11 s.).

En guise de conclusion, un chapitre consacré à la personnalité de Moïse. Nielsen met en présence les deux chefs de mouvement religieux que furent Moïse et Mahomet. Ce parallèle est assez bien conduit. Moïse aurait trouvé dans les règles minutieuses de son code religieux le lien d'attache entre les membres de sa nation. Mais qui précisera le code de Moïse et sa législation? Puisque Nielsen reconnaît l'importance du problème littéraire, pourquoi ne l'a-t-il pas au moins ébauché? L'œuvre de Moïse n'est pas une œuvre politique, c'est une œuvre de restauration religieuse. S'il fait sortir les Hébreux du pays d'Égypte, c'est pour les mener offrir des sacrifices à Iahweh. Ce qu'il veut reconstituer ce n'est pas simplement une nation, mais la nation *choisie* de Dieu. Ce serait méconnaître le caractère des récits de l'Exode que de voir dans Moïse un homme préoccupé avant tout de l'unité nationale. Cette unité n'est qu'un moyen de sauvegarder les lois et le culte de Iahweh, elle est un garant de leur fidèle observance.

Jérusalem.

Fr. Paul DHORME.

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Digitized by Google

Original from
CORNELL UNIVERSITY

BULLETIN

Questions générales. — Le R. P. Brucker l'a déclaré solennellement : « La vogue des thèses « progressistes » que j'ai critiquées plus haut peut se prolonger plus ou moins ; elles ne prendront point racine dans l'Église, parce que la continuité avec la tradition catholique leur manque » (1). Prenons donc en attendant quelques notes sur cette « vogue ». N'est-ce pas un consolant symptôme que ces thèses soient envisagées avec plus de sang-froid par des théologiens de marque? C'est l'attitude de Mgr Mazzella, dans la troisième édition de ses *Praelectiones scholasticae dogmaticae* (2), honorée d'un bref de Sa Sainteté Pie X.

On lit dans le premier volume (p. 355) : « Veritas Scripturarum non sensu *absoluto*, sed sensu *relativo ad intentionem* Sacri Scriptoris intelligenda est ». En note, une longue citation de Lagrange, « l'Inspiration et les exigences de la critique ». Plus loin (p. 356) : « quandoque Scriptores loqui intendebant non iuxta accuratam scientiae determinationem, sed iuxta *popularem* opinionem ».

En note : « Multa in Scripturis Sanctis [dicuntur] iuxta opinionem illius temporis quo gesta referuntur, et non iuxta quod rei veritas continebat »... « Vedi anche S. Girolamo, in Matth., XIV, 8, t. XXVI, col. 98, a proposito d'un fatto storico... » Encore (p. 359) : « 2° Veritas Scripturarum intelligenda est in sensu relativo ad *genus literarium* librorum. Hoc principium non est nisi sequela praecedentis : nam scriptor sensum suum exprimere intendit iuxta genus literarium suae scripturae ». En note, un passage de la *Civiltà cattolica*, quaderno 1262, p. 219, extrait d'un article émané, si nous ne nous trompons, du R. P. de Hummelauer. Continuons (p. 360) : « c) adest genus quoddam literarium, in quo historia realis cum quadam fictione miscetur. Ad hoc spectat illa compositio quae apud Hebraeos vocabatur *midrash haggadico* ». En note, nouvelle citation de la *Civiltà cattolica*, quad. 1272, p. 230. « Nunc etiam habetur fabula romanensis cum fundamento historico (romanzo storico). Procul dubio ex aliquo signo intrinseco vel extrinseco constare debet sacrum auctorem uti velle genere literario non *stricte historico;* sed, hoc supposito, *dogmatice* loquendo, non videtur neganda possibilitas inspirationis huiusmodi generis scripturarum. Si enim Deus potest inspirare parabolas et allegorias in quibus veritas aliqua sub fictae historiae velamine traditur, non apparet cur non possit inspirare scripturam in qua aliqua veritas tradatur sub forma historiae partim verae partim fictae. « On cite Lagrange, *Revue biblique*, V, 1896, p. 510 s. « Si autem in Scripturis aliquis liber huiusmodi generis erit, profecto veritas historica poterit in quibusdam deficere, quin praeiudicium habeat inerrantia Scripturarum ». On cite Prat, *la Bibbia e la Storia*, Roma, 1904, p. 31 s. Ici Mgr Mazzella semble avoir préludé à la seconde décision de la

(1) *Études*, 20 mars 1906, p. 857.

(2) *Praelectiones scholasticae dogmaticae breviori cursui accommodatae*, auctore Horatio Mazzella, Phil. et Theol. doctore, archiepiscopo Rossanensi, solio Pontif. adsistente, rom. comite, ed. tertia recognita et aucta, Rome, Desclée, 1904.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

Commission biblique, comme la *Civiltà* préludait au célèbre ouvrage du P. de Hummelauer, *Exegetisches zur Inspirationsfrage*. Allons jusqu'au bout (p. 363) : « *d*) adest etiam aliud literarium genus, quod vocari solet *Historia primitiva*. Haec continet quaedam facta vera quoad substantiam, sed mythis et fabellis (leggende) commixta, quibus popularis traditio ea involvit. Si constet vel expressa attestatione, vel argumentis criticis intentio Dei inspirandi huiusmodi literarium genus, in quo scriptor solet referre traditiones populares affirmans rei substantiam ceteraque ut mythica elementa criticis argumentis diudicanda relinquens, nihil prohibere videtur quominus Deus inspiret historiam primitivam... » En note : « Si res ita intelligatur, non videntur satis ad rem facere rigida verba BILLOT (*De Insp. Sacrae Script. theol. disq.*, Romae, 1903, p. 131). M[gr] Mazzella cite le cas de Lenormant et note (p. 364, n. 2) : « Alii mitiori ratione procedunt, at in hoc conveniunt ut Pentatheuco, saltem·quoad priora capita, characterem libri vere historici auferant. Ita LAGRANGE (*Revue biblique*, 1896, p. 512 ss.). Alii e contra mordicus contrariae sententiae adhaerent, et non sine animi quodam aestu (1) in adversarios invehunt ».

Il est seulement très étonnant que l'ouvrage de M[gr] Mazzella n'ait pas été signalé, ni par le R. P. Brucker, ni par le R. P. Fonck, ni par le R. P. Schiffini, qui ne doivent pas ignorer le nom de feu le cardinal Camille Mazzella, S. J., ni celui de son neveu, M[gr] Horace Mazzella, non plus que les *Praelectiones*, *recognitae et auctae*.

C'est dans le même esprit qu'a paru en Angleterre une sorte d'introduction très brève, destinée au clergé surchargé par le ministère, aux étudiants des séminaires et aux laïques, avec l'*imprimatur* de l'Ordinaire de Westminster, par le R. William Barry D. D. (2). Le plan est assez original : trois sections traitent successivement de l'Ancien, puis du Nouveau Testament et enfin de l'Écriture Sainte en général. Cet ouvrage sans prétention est beaucoup plus au courant des problèmes récents que de très gros volumes. Sans prendre parti bruyamment, il incline vers les solutions critiques, admet les sources du Pentateuque, ne considère Moïse comme son auteur que dans un sens large et virtuel, rejette le concordisme, regarde la prophétie de Daniel comme la première Apocalypse, du temps des Macchabées, etc., et cite constamment M. Loisy, les Pères de Hummelauer, Lagrange, Bonaccorsi à côté de M. Vigouroux et du P. Cornely, ce dernier tantôt pour des opinions assez larges tantôt pour des *highly conservative opinions*.

L'ouvrage du D[r] Barry a reçu la pleine approbation de l'*Ecclesiastical Review*, l'importante et très conservatrice revue américaine, comme le manuel le plus satisfaisant qui ait paru en anglais, et dont la place est marquée dans nos hautes écoles et dans la bibliothèque de tout catholique, laïc ou clerc (May, 1896, p. 555 ss.).

Nous sommes heureux de souhaiter la bienvenue à une nouvelle revue, *The Irish Theological Quarterly*, organe de la faculté de théologie de Maynooth. Un des éditeurs, le R. Joseph Mac Rory, y traite des questions d'Écriture Sainte. Son premier article évite de conclure, mais il témoigne aux progressistes une sympathie très cordiale. Un second article (3) est consacré au livre du R. P. Pesch sur l'inspiration. Or il se prononce très nettement pour des solutions plus larges. Si les Pères ont pris pour de l'histoire les faits énoncés dans les livres historiques, ils ont pu le faire comme docteurs privés, non comme témoins de la foi. La seconde réponse de la Commission

(1) Oh! combien!

(2) *The tradition of Scripture, its origin, Authority and Interpretation*, in-12 de xxv-278 pp. Longmans, London, 1906, dans la collection The Westminster library, a series of manuals for catholic priests and students, edited by the Right Rev. Mgr Bernard Ward and the Rev. Herbert Thurston, S. J.

(3) Avril 1906, p. 151-170.

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google Original from CORNELL UNIVERSITY

biblique suppose que la question demeure ouverte de savoir si quelques parties des livres historiques ont ou n'ont pas le caractère historique. « Je suis donc tout à fait d'un avis opposé à celui du P. Pesch quand il affirme que les Papes ont fréquemment déclaré que la Bible ne contient pas de mythes. Il est vrai qu'ils ont condamné les rationalistes qui voulaient réduire à un mythe les miracles, les prophéties, la religion et Jésus-Christ lui-même; mais que la Bible ne contienne de mythes ni de légendes d'aucune sorte, cela, je crois, n'a jamais été déclaré par un Pape » (p. 168).

Une autre nouvelle revue, la *Revue pratique d'Apologétique*, n'est pas moins nettement progressiste. Les articles relatifs à l'Écriture Sainte émanent de M. Lesêtre, l'un des collaborateurs les plus distingués du *Dictionnaire de la Bible*. Il s'est occupé jusqu'à présent de la Genèse. Dans le n° de mai 1906, on lit à propos de la chronologie biblique et de la longévité des patriarches : « En somme, la seule affirmation que l'auteur sacré semble avoir eu l'intention de formuler en transcrivant le document traditionnel, c'est que Noé descendait du premier homme créé par Dieu, qu'Abraham descendait de Sem, fils de Noé, et que, par conséquent, le déluge n'avait ni interrompu la descendance primitive d'Adam, ni occasionné l'introduction d'une nouvelle humanité dans le monde. Il serait donc imprudent de regarder comme intéressant la foi soit la chronologie biblique de ces premiers âges, soit les longues années prêtées aux patriarches primitifs » (p. 28). Cela revient à dire que les premières pages de la Genèse ne sont pas de l'histoire, et que l'auteur sacré, en les écrivant, se faisait l'écho de traditions transcrites dans un but religieux, ou qu'il narrait selon l'opinion de son temps.

Et pourquoi ne pas le dire, lorsque Mgr Le Camus a cru devoir appliquer le même principe au cas autrement grave de l'opinion des Apôtres sur l'imminence de la parousie? C'est très nettement cette fois que l'évêque de la Rochelle se prononce dans l'*Œuvre des Apôtres* : « Les efforts qu'on a tentés pour supprimer l'évidente illusion de l'Apôtre sur la proximité de la Parousie sont aussi superflus que désespérés... Mais ce n'est pas un texte, c'est une série de textes dont il faudrait avoir raison, non pas seulement dans saint Paul, comme nous l'avons dit, mais dans les écrits des autres apôtres, pour pouvoir sérieusement établir que la première génération chrétienne ne s'est pas trompée sur la proximité de la Parousie. Or à ce labeur on perdra son temps » (1).

L'illustre auteur dit même : « Quoi qu'il en soit, il est difficile de nier que, par leur faute, leurs idées (des Apôtres) sur la Parousie n'aient été inexactes » (2). Cela est peut-être dit trop rondement, et la faute des Apôtres est sans doute de trop. Mais aussi quelle différence, dans le thème, entre les femmes d'Ésaü et l'avènement du Sauveur! et si les Apôtres ont pu laisser paraître dans leurs écrits sur la proximité de cet avènement une opinion inexacte, sans d'ailleurs l'imposer par ce fait, ne peut-on pas admettre que les auteurs anciens ne nous imposent pas non plus ce qu'ils relatent et qu'ils ne peuvent donner que comme une opinion vulgaire, dont on ne peut même pas prouver qu'ils l'aient partagée?

Doit-on le dire? C'est dans le *Month* (3) et sous la plume du R. P. Sydney F. Smith S. J. qu'a paru le plus vigoureux essai — depuis l'ouvrage du R. P. de Hummelauer — pour expliquer comment la nature de l'inspiration peut se concilier avec des

(1) *L'Œuvre des Apôtres*, t. II, p. 543 s., note 5.
(2) *L. l.*, p. 342.
(3) *The nature of Inspiration*, p. 20 de la brochure réimprimée de « The Month », janvier 1905.

Digitized by Google Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

erreurs objectives dont ni l'auteur sacré ni l'Esprit-Saint ne peuvent être considérés comme responsables. Ce sont, d'après la distinction de Bellarmin, des erreurs *ex parte objecti*, mais non *ex parte dicentis*. Voici les termes traduits de l'anglais, pour éviter cette fois la peine au R. P. Brucker : « Il n'était pas nécessaire que l'inspiration dût exclure cette classe d'erreurs, parce que l'auteur humain, en les empruntant à ses sources, ne les a réellement jamais faites siennes en tentant de les garantir par la sanction spéciale (*independent*) de sa propre autorité. Son attitude envers elles — et donc l'attitude de l'Esprit qui l'inspirait — était celle du peintre par rapport au décor et au costume de ses figures. De sorte que, quoique ce soient des erreurs en un sens, dans un autre sens ce n'en sont pas, cet autre sens étant le seul que puissent affecter les exigences de l'inspiration *ex parte dicentis* ».

L'article se termine par une réserve de l'auteur qui se défend de prendre à son compte toute la thèse qu'il a si habilement soutenue. D'ailleurs la même manière de voir se fait jour dans son compte rendu (1) du livre du R. P. Fonck, *Der Kampf*... où il se plaint de rencontrer un esprit d'exagération. Il se demande si le R. P. Fonck conserverait sa belle confiance dans les solutions déjà proposées aux objections anciennes et nouvelles, s'il avait à les résoudre étant interrogé par des protestants, ou par ces mêmes personnes qui sont chargées d'y répondre.

Nouveau Testament. — M. Belser, professeur à l'Université catholique de Tübingen, publie *Das Evangelium des Heiligen Johannes übersetzt und erklärt* (2). L'auteur a pensé que les progrès réalisés depuis dix ans dans l'exégèse du quatrième évangile exigeaient des commentateurs catholiques un nouvel effort d'adaptation à la science moderne et c'est dans ce but qu'il a rédigé son livre. L'ouvrage se compose de deux parties d'étendue très inégale : l'introduction, et le commentaire proprement dit. Dans l'introduction (pag. 1-21), les questions générales d'authenticité, de date, etc. sont discutées brièvement, l'auteur se référant pour une plus ample discussion à son *Introduction au Nouveau Testament* (Freiburg, 1901). On conclut que le IV^e^ Évangile est l'œuvre de Jean l'apôtre qui le publia vers la fin du premier siècle, à la prière de ses disciples, pour défendre la vérité chrétienne contre les attaques de l'hérésie. Jean était alors en Asie Mineure (p. 8). Nous n'insisterons pas sur cette première partie de l'ouvrage ; nous nous permettrons seulement quelques remarques, en accordant d'avance qu'elles ne sont pas les seules qu'on puisse faire. Nous n'avons pas la même confiance que M. Belser en ces raisonnements qu'il institue pour établir que Papias a réellement tenu l'apôtre Jean pour l'auteur du IVe Évangile (pag. 2 suiv.). Les notices du manuscrit du Vatican (Alex. 14, IXe siècle) et du manuscrit de Tolède (Xe siècle) sont sujettes à caution et le Père Cornely lui-même ne veut pas se réclamer de l'Alex. 14 (*Introd. in U. T., libros sac.*, l. III, p. 224; cf. Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 12, note). A supposer d'ailleurs qu'Eusèbe ait pensé que Papias tenait réellement le IVe Évangile pour l'œuvre de Jean l'apôtre, la question n'avance guère, car il reste à prouver que les inductions de l'historien sont légitimes. Le texte arménien publié par Conybeare est tellement obscur qu'il faut s'étonner de le voir encore figurer dans un débat scientifique. Touchant Polycarpe, l'auteur suit l'opinion de Zahn : son baptême remonterait à 69 et sa naissance à 59 ou 60; cette solution a au moins un avantage : elle vieillit Polycarpe et l'on peut lui faire rejoindre l'ère apostolique plus sûrement (cf. Loisy, *op. cit.*, p. 8)! — Et tout cela avait été dit et bien dit par l'abbé Loisy et par le Père Calmes, mais l'auteur garde un silence olympien sur toutes les théories

(1) *Month*, février 1906.
(2) Freiburg im Br., Herdersche Verlagshandlung, 1905 (in-8, 576 pages).

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

qu'il ne partage pas. Puisque nous insistons sur les menus détails (ils ont cependant leur importance en pareille matière!), nous avouerons ne pas comprendre que les indications de Jean **11**, 18 et **19**, 41 prouvent la désolation actuelle de Jérusalem et de ses environs (pag. 8) : le puits de Jacob qui *était* auprès de Sichar (**4**, 6) avait-il été ruiné lui aussi? et, tandis que Jérusalem a tant souffert, la piscine de Béthesda qui *est* à Jérusalem cependant, a-t-elle été spécialement respectée (**5**, 2)? Ces imparfaits de narration ne prouvent donc pas grand'chose.

Nous ne critiquerons que certaines données du commentaire. M. Belser adopte pour le mot Logos dans le Prologue Johannique le sens proposé par Zahn et indiqué par Loisy : Logos signifierait non plus le Christ préexistant, le Fils éternel de Dieu, mais le Fils de Dieu vivant sur terre, le Christ historique (p. 23). Sans discuter à fond les raisons de l'auteur, nous dirons simplement qu'elles ne sont pas cogentes : se plaindre de la variation des points de vue dans les péricopes 1-5 et 6-18 ne fait rien à l'affaire, car il s'agit de savoir si cette variation même n'est pas dans l'esprit de l'auteur et si le Verbe ne pouvait dans sa préexistence spirituelle être déjà la lumière du monde (cf. Calmes, *Comm.*, p. 92 sq.). — Dans la péricope **1**, 19-35, il n'y aurait pas plusieurs témoignages de S. Jean, mais un seul, rendu solennellement devant la députation venue de Jérusalem; l'ambassade serait restée deux jours auprès du Baptiste (p. 51). Cette conclusion n'a rien que de plausible, mais est-elle nécessaire? nous ne le croyons pas. Il serait préférable de dire que le Christ parle aux Juifs au chapitre **5** comme si le Baptiste les avait parfaitement éclairés et cette supposition suffit aux desseins de l'évangéliste dont les conclusions dépassent souvent les prémisses historiques parce que celles-ci ne lui apparaissent d'ordinaire que comme une matière à déductions. Voir dans les baptêmes des ch. **3** et **4** le rite sacramentel n'a rien de bien nouveau et il ne faudrait pas proposer comme une nouveauté exégétique ce que S. Thomas devinait déjà et ce que Calmet présentait comme l'avis commun des Pères et des interprètes (S. Jean, p. 104). A propos du ỳ 2 du ch. **5**, M. Belser écrit : « *ce verset, jusqu'ici la croix des interprètes, trouve une solution tout à fait satisfaisante après l'étude fondamentale de v. Bebber* ». L'auteur nous apprend d'autre part dans son introduction (p. IX) qu'il a brisé entièrement avec l'usage moderne qui raffole des abondantes bibliographies, puis il ajoute modestement : « *Que je connaisse cependant la littérature du sujet, tout lecteur s'en apercevra.* » M. Belser veut parler sans doute de la prose de la *Theologische Quartalschrift;* mais s'il eût, par exemple, jeté un coup d'œil sur la *Revue biblique* de 1903 (1) (p. 491), il eût pu voir ce qu'on pense ailleurs qu'à l'Université de Tübingen de « l'étude approfondie » de son ami v. Bebber, et peut-être ne l'aurait-il plus ensuite trouvée aussi ingénieuse (2).

Le Père Calmes SS. CC. publie dans la collection des *Études bibliques* une réduction de son grand commentaire sur l'Évangile de saint Jean (3). En tête du livre, on a mis une introduction où l'on fait ressortir le caractère particulier de l'évangile johannique. Deux notes assez étendues sont consacrées au Verbe incarné et au règne de l'Esprit. Pourquoi donc l'auteur n'a-t-il pas touché un mot des questions si im-

(1) Par suite d'une erreur typographique on a toujours « Vebber » au lieu de Bebber.

(2) Si M. Belser lit parfois les périodiques de langue anglaise, il trouvera dans le *Biblical World* de février 1905 (p. 88) un article de E. W. G. Masterman où l'on prône aussi l'identification de Bethesda et de la piscine de Siloë. M. Masterman ne paraît pas avoir connu les élucubrations de M. v. Bebber pas plus d'ailleurs que la réponse de la *Revue biblique* à ces fantaisies archéologiques.

(3) *Études bibliques. — Évangile selon saint Jean*, par le P. Th. Calmes SS. CC., un volume in-16, 204 p.; Paris, Lecoffre, 1906.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

portantes de l'authenticité et de la date du quatrième Évangile? Ces problèmes sont, à coup sûr, délicats, mais, dans son grand commentaire, le Père Calmes les a traités avec assez de discrétion pour que l'on puisse regretter qu'en pareille matière il n'ait pas usé davantage de son droit de se citer lui-même.

M. Sanday édite les huit conférences faites par lui à l'Union Seminary de New-York en octobre et en novembre 1904 (1). Ces conférences ont été analysées dans la *Revue* d'avril 1905 (p. 317) par un correspondant d'Amérique qui a eu, lui, le privilège envié d'entendre l'illustre professeur d'Oxford et d'analyser une parole vivante. Le soin qu'il a mis à exprimer ses impressions nous dispense d'insister sur le fond du nouvel ouvrage de M. Sanday. Disons seulement que la quatrième lecture est devenue la cinquième et vice versa, et que l'ouvrage se termine par un index analytique qui permettra au lecteur studieux de connaître rapidement la pensée de l'auteur sur un point donné.

M. Kreyenbühl achève la publication de son commentaire sur l'*Évangile de la vérité* (2). Le Père Calmes a exposé au mieux l'originalité des vues de l'auteur sur la provenance du quatrième évangile (*RB.*, 1901, p. 453), nous n'insisterons donc pas sur l'idée directrice de l'ouvrage. Disons seulement qu'en six ans M. Kreyenbühl n'a rien perdu de sa fraîcheur d'imagination et de son entrain aventureux. Son roman exégétique a toujours les mêmes charmes de jeunesse et l'on se prend presque à désirer l'application du même système à d'autres parties du Nouveau Testament; les commentaires seraient autrement intéressants s'ils étaient tous conçus dans le même esprit! — En guise de préface, l'auteur décoche à ses critiques (*An meine Kritiker*) un quatrain de Schiller duquel il appert en substance que l'aigle n'est pas soumis aux mêmes lois qui régissent la foule des oisillons et que ce n'est point la faute de M. Kreyenbühl si notre esprit balourd ne peut suivre ce vol audacieux qui emporte le critique de Zürich par delà cette basse atmosphère jusqu'au sein même de la Sagesse. Et vraiment, nous ne saurions trop regretter cette débilité intellectuelle, car, si l'on en juge par les confidences de l'auteur, on découvre là-haut des choses bien intéressantes et que nul mortel n'avait encore soupçonnées. Dans le chapitre 6 (68-71) par exemple, Simon Pierre n'est autre que Simon de Gitta et Judas Iscariote personnifie saint Ignace d'Antioche (p. 101). D'ailleurs, comme Ménandre n'y va pas de main morte avec ses ennemis, Ignace est encore le mauvais pasteur (p. 204 sq.), Thomas, l'apôtre incrédule et grossier (p. 287), et le grand prêtre Kajapha (p. 453); on se demande comment, avec tant de rôles si divers à jouer, le pauvre évêque peut encore s'en tirer. — Les contestations sur le Baptême et l'Eucharistie sont dirigées contre la *Grande-Église* et, au fond, Ménandre, né malin, veut tout simplement prouver à la hiérarchie catholique que l'on n'a plus besoin de son baptême conçu à la juive, plus besoin non plus de sa cène eucharistique : le Photisme (entendez par là l'illumination d'en haut) et la Gnose, voilà les vrais sacrements de l'avenir (p. 73, 118).

Le « coloris local » est expliqué d'ingénieuse façon : ainsi le symbole de l'eau abondante qui coule en source dans le croyant (4, 14) n'a pas été créé par comparaison avec cette eau qui s'échappe de... mais comment dire? tant pis! exprimons-nous en allemand : « die Bauchhöhle..., was geschmacklos und abstossend wäre », mais avec

(1) *The Criticism of the Fourth Gospel*, by W. SANDAY DD., LL. D., Litt. D., un volume in-8, 268 p.; Oxford, Clarendon Press, 1905.

(2) *Das Evangelium der Wahrheit*. — Von J. KREYENBÜHL. Zweiter Band, in-8; 841 s.. Berlin. Schwetschke und Sohn, 1905.

Digitized by Google

Original from CORNELL UNIVERSITY

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

l'eau qui s'écoulait des belles fontaines d'Antioche. C'est en regardant couler ces ondes fraîches que Ménandre a trouvé cette image (p. 492)!

Nous pourrions continuer, mais non; disons plutôt avec M. Sanday : « *It would be wrong to suggest that I should have had patience enough to discover what there is of sanity in its* (*M. Kreyenbühl*) *learned but fantastic pages* » (*The Criticism of the Fourth Gospel*, p. XI).

Ancien Testament. — On lit avec plus ou moins d'intérêt ou même d'admiration les théoriciens scripturaires; on n'éprouve une vraie et profonde gratitude que pour les savants modestes qui consacrent leur vie à donner au public de bons textes. C'est dire quelle reconnaissance est due à MM. Alan England Brooke et Norman Mc Lean qui viennent de publier la Genèse grecque (1). L'entreprise date de 1883. L'édition du Dr Swete n'était qu'un premier pas; elle est reprise sur un plan beaucoup plus large. Aujourd'hui comme alors il a paru impossible de donner un texte éclectique qui représentât les Septante aussi purs que possible de toute altération dans le sens des Hexaples. Tout ce qu'on peut faire, c'est de renseigner sur la situation textuelle, en prenant pour base le meilleur manuscrit connu, celui du Vatican, quand il existe, un autre quand il fait défaut, comme c'est malheureusement le cas pour la plus grande partie de la Genèse (2).

Le travail du Dr Swete est excellent, et il est désormais seul cité comme édition manuelle. Il a été cependant revisé, et on a introduit de nouvelles leçons quand celles du texte, fidèles au manuscrit, constituaient cependant une évidente erreur du scribe (3).

Le texte est accompagné d'une triple série de notes : 1) Les menues variantes d'écriture du manuscrit principal et des onciaux utilisés dans l'édition manuelle; 2) les variantes de tous les mss. onciaux connus, et de trente cursifs choisis comme les meilleurs; l'indication aussi exacte que possible du texte que supposent les sept versions, arménienne, bohaïrique, sahidique, éthiopienne, ancienne latine, araméenne-palestinienne, et syro-hexaplaire, ou bien les citations de Philon et des premiers Pères grecs et latins (4); 3) quelques indications hexaplaires. Sur un interligne sont relatés les autorités, manuscrits et versions, qui rendent témoignage sur chaque page. On a partout suivi les meilleures éditions; les parties achevées des écrivains grecs de l'édition de Berlin, les latins de l'édition de Vienne. Le premier volume comprendra le Pentateuque, Josué, les Juges et Ruth (Octateuque). On n'indique pas à quel moment les autres parties pourront paraître. Un système de sigles très ingénieux, et cependant peu compliqué, permet de se retrouver assez vite dans le dédale des variantes, malgré la quantité énorme des renseignements fournis, même le pour cent des citations patristiques. La différence des caractères employés, surtout pour distinguer les manuscrits et les versions, facilite le travail des yeux. L'exécution est admirable (5). Une fois de plus la patience anglaise aura montré ce qu'on peut attendre d'un culte fidèle des Saintes Lettres.

(1) *The old Testament in Greek*, according to the text of codex Vaticanus, supplemented from other uncial manuscripts, with a critical apparatus containing the variants of the chief ancient authorities for the text of the Septuagint, in-4° de VIII-155 pp. Cambridge, University Press, 1906.

(2) On sait que B. ne commence qu'à Gen. 47, 29.

(3) Par exemple Gen. 1, 10, on lit maintenant συστήματα, et συστεματα est rejeté en note, sans même que le texte en contienne l'indice par de petites croix, réservées pour les cas où l'on s'écarte du manuscrit et non seulement du copiste.

(4) Le Nouveau Testament est traité comme les autres auteurs; mais à partir de l'Exode il en sera tenu compte davantage.

(5) Toujours Maspéro au lieu de Maspero!

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

M. Édouard Dujardin, le distingué directeur de la *Revue des Idées*, a écrit : *La source du Fleuve chrétien,* histoire critique du Judaïsme ancien et du Christianisme primitif : *le Judaïsme* (1). A en croire le *motto*, « l'auteur n'attaque ni ne défend les religions », et, sur ses intentions, nous le croyons volontiers; mais quand il ajoute : « L'évolution du peuple juif doit être étudiée avec la même froideur que l'évolution de n'importe quel peuple de l'ancienne Asie », nous ne pouvons que regretter qu'il ait été si peu fidèle à ses principes. Son ouvrage est un pamphlet, si le dictionnaire a raison de définir le pamphlet un écrit satirique et violent.

Nous ne prendrons pas la peine de donner à nos lecteurs des échantillons de ce style (2). Quant à la valeur exégétique et historique, il suffira de citer ce jugement sur Jésus... : « l'étude critique des différentes sources ne permet guère à l'histoire de retenir d'autres indications que celles-ci, savoir : que Jésus-Christ naquit en Galilée, qu'il y joua le rôle de prophète dans les mêmes conditions que les autres agitateurs juifs ses contemporains, qu'il se laissa entraîner finalement à l'échauffourée (entrée à Jérusalem et envahissement du temple) qui le fit arrêter, et qu'il fut, de ce chef, condamné au supplice de la croix par l'autorité romaine ... » (p. 362). D'ailleurs le premier volume, le seul paru, ne traite que du Judaïsme, et s'arrête à Jésus, ou plutôt à saint Paul, car il semble que, dans la pensée de l'auteur, c'est Paul de Tarse qui a fondé le Christianisme. Par un paradoxe du même genre, M. Dujardin relègue Moïse et les Prophètes dans la légende. Toute la loi est postérieure à Esdras; les prophètes datent de la seconde partie du quatrième siècle avant Jésus-Christ; ils ont été écrits pour s'opposer à l'envahissement de l'hellénisme. On s'est mépris sur l'idéal de justice du prophétisme; il ne respire que la haine et la vengeance d'un nationalisme exaspéré.

Le grand public en serait-il à estimer que toutes ces choses puissent s'intituler : histoire critique?

Le R. P. Zapletal, toujours attentif à la métrique dans ses études d'exégèse, a donné en hébreu une édition restituée du cantique de Débora, avec un petit commentaire (3), puis une petite étude sur Samson (4). Dans ce dernier opuscule, l'auteur expose assez longuement les différentes théories qui font de l'histoire de Samson un mythe; il les rejette, mais admet volontiers que ce récit est d'origine populaire et croit même qu'il était primitivement un poème populaire. Tous les discours, même une simple réponse d'un stique, seraient en vers. Tout l'épisode est traduit avec des caractères différents qui marquent cette alternance assez singulière des vers et de la prose. Par exemple : (Prose) Comme ils étaient de bonne humeur, ils dirent :

Appelez Samson,
Pour qu'il nous amuse.

Le texte est suivi d'un petit commentaire.

Peuples voisins. — La *Revue* a insisté (janvier 1906) sur le travail de M. Ungnad concernant les formations par analogie dans le verbe hébraïque. Cette dissertation avait paru dans le troisième fascicule du tome cinquième des *Beiträge zur*

(1) In-12 de 419 pp. Paris, Société du Mercure de France, 1906.

(2) « Iahveh veut que toute force, toute puissance, toute joie soient broyées; car le Juif est faible, car il est laid, car il est triste... Rien n'est plus extraordinaire que le mélange d'humilité basse et d'orgueil indomptable qui fut le propre de l'âme juive... On songe à l'orgueil d'un laquais, qui ne peut rien, mais dont le maître est très fort » (p. 401).

(3) *Das Deboralied*, in-12 de v-52 pp.; Freiburg (Schweiz), 1905.

(4) *Der biblische Samson*, in-12 de IV-79 pp.; Freiburg (Schweiz), 1906.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Assyriologie. Dans ce même cahier, M. J. Hehn a réuni les différentes prières ou hymnes adressées à Mardouk. Les textes sont transcrits et traduits avec un court commentaire. Une longue introduction sur la personnalité de Mardouk met bien en relief cette figure prépondérante du panthéon babylonien. L'auteur utilise abondamment les travaux de Jensen (*KB*, VI, 1) et de Zimmern (*KAT*[3]). Un paragraphe sur Mardouk et l'idée de Dieu dans la Bible s'attache trop aux rapprochements purement matériels que l'on peut établir entre les expressions babyloniennes à l'adresse de Mardouk et les conceptions bibliques. — Les dernières pages de ce même fascicule sont occupées par deux brèves études sur l'élamite, l'une de M. P. Bork : *Zur Erklärung der Elamischen Briefe;* l'autre de M. G. Hüsing : *Semitische Lehnwörter im Elamischen*. — Dans le quatrième cahier de la même collection, une très bonne étude de Th. Friedrich sur les anciens contrats babyloniens de Sippar. Ces contrats, retrouvés par V. Scheil dans ses fouilles à Abou-Habba (*RB*. 1902, p. 624), sont maintenant au musée de Constantinople. Le catalogue en avait été publié par Scheil lui-même dans *Une saison de fouilles à Sippar*. Tous appartiennent à l'époque de la dynastie Hammourabienne. Leur intérêt ne consiste pas seulement dans les renseignements qu'ils nous offrent sur la situation juridique des Babyloniens vers 2000 ans avant Jésus-Christ, mais aussi dans les noms propres si utiles à la connaissance des idées religieuses. Une liste alphabétique de ces noms complète celles de Ranke (1). Les textes sont ensuite donnés en autographie, les sceaux en reproduction photographique.

M. Winckler publie une nouvelle brochure de combat sur l'*Orient ancien et les études historiques* (2). Écrite au début de 1903 et interrompue par la maladie, elle est demeurée inachevée. C'est une réponse à certaines attaques, où M. Kamphausen paraît surtout visé.

On reproche à M. Winckler son panbabylonisme, au nom d'une méthode plus pondérée; il réplique qu'on ne fera aucun progrès à remuer les textes dans tous les sens sans sortir de la Bible ni du cabinet de travail. La méthode comparative est celle que la *Revue* a toujours pratiquée; elle ne peut donc que donner sur ce point raison à M. Winckler qui a très obligeamment reconnu nos efforts dans ce sens (3). Nous avons seulement protesté contre un emploi excessif du système astral, et, dans ce dernier ouvrage même, nous n'arrivons pas à comprendre l'explication astronomique de l'épisode d'Abraham et de Chodorlaomor, ni son rapprochement avec le récit islamique de la bataille de la vallée de Gabala.

En revanche, les vues générales de M. Winckler sur les civilisations antiques ne sont pas seulement suggestives, elles sont chaque jour confirmées par les découvertes. Le panbabylonisme est un fait, s'il signifie la prodigieuse influence exercée par les royaumes de la Babylonie dès l'époque de Naram-Sin. Regarder les Hébreux comme des nomades semblables aux pauvres Bédouins d'aujourd'hui, c'est une légende créée par des docteurs demeurés étrangers aux textes assyriens ou sabéens. L'Arabie elle-même n'était pas préservée par ses déserts des influences civilisatrices. C'est d'après les idées générales de ce milieu et de ce temps qu'il faut apprécier certains faits et

(1) *Early Babylonian Personal Names*, Philadelphie, 1905.

(2) *Der alte Orient und die Geschichtesforschung*, dans les *Mitteilungen der Vorderas. Gesellschaft*. 1906, I, 124 pp.

(3) Il écrit, p. 15, note 2 :

« Hier sind die Bemühungen von J. P. Lagrange Jerusalem zu nennen, der in seiner Revue biblique zweifellos ein für die « kritische Schule » Deutschlands beschämendes Bestreben zeigt, den Tatsachen gerecht zu werden, welche das Völkerleben des Orients im Gegensatz zur Studierstube lehrt. Man lehrt eben im Orient den Orient kennen und nicht in Büchern ».

Digitized by Google Original from CORNELL UNIVERSITY

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

certaines tournures bibliques. On se demande si ces principes, évidents par eux-mêmes, peuvent être contestés. Il est probable que la lutte se poursuit plutôt sur des points particuliers. D'un côté les théologiens protestants, dont le siège est fait, et qui ne supportent pas sans déplaisir cette intrusion de documents nouveaux dont le sens n'est pas toujours clair; de l'autre côté, des spécialistes impatients de tout mesurer à l'aune babylonienne. Désormais cependant deux points sont acquis : la ténacité de la tradition religieuse, mythologique et politique, dont les traces se retrouvent dans ces compositions rabbiniques ou apocalyptiques, qui paraissaient des produits de l'imagination, et l'extraordinaire répercussion dans tout le monde oriental des idées, des mœurs et des arts. Plus de solutions de continuité, plus de cloisons étanches dans l'histoire ancienne de l'Orient; M. Winckler a contribué plus que personne à mettre en lumière ces points qui sont le programme des études historiques orientales à l'avenir.

Recueil d'archéologie orientale, publié par M. Clermont-Ganneau. Tome VII, livraisons 13, 14 et 15. — *Sommaire.* § 23 : Les comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. (*Suite et fin.*) — § 24 : *Fiches et Notules* : Inscription grecque Wadd., n° 2210. — Le dieu Ethaos. — Le « prince héritier » en phénicien et en hébreu. — Ἄββιβος. — Le *memorion.* — Le comte Patricius. — Gérard, de l'Ordre de l'Hôpital, évêque de Balanée de Syrie. — Histoire d'Égypte, de Maqrîzi. — Deux projets de croisade des XIIIe-XIVe siècles. — § 25 : Le *sirr* sanctifié. — § 26 : La Province d'Arabie. — § 27 : Inscription grecque de Esdoûd. — § 28. L'Expédition américaine dans la Syrie centrale. — § 29 : Inscriptions de la Haute-Syrie et de Mésopotamie. — § 30 : *Fiches et Notules :* — Le comte Anthimos, gouverneur d'Arabie. — Inscription byzantine de Sinope. — L'édit d'Agrippa II. — Abdalgas et Olbanès. — Ostrakon araméen Cowley.

La question sumérienne est entrée dans une période d'accalmie. Les assyriologues allemands sont à peu près tous d'accord pour reconnaître dans les documents sumériens non seulement un système d'écriture conventionnel, mais encore un langage parlé. Jusqu'ici l'on a surtout résolu les problèmes grammaticaux par l'étude des textes bilingues. Mais ces textes sont incontestablement influencés par la traduction sémitique qui les accompagne, plusieurs même ont été artificiellement rédigés. Par une heureuse innovation, M. le docteur V. Brummer, prêtre du diocèse de Chicago, s'attaque aux plus anciennes inscriptions de Tello et spécialement à celles du patési Goudéa (1).

L'auteur a choisi de préférence ce groupe de documents, parce que, d'après lui, nulle trace de sémitisme ne s'y fait sentir. Son traité a pour objet exclusif l'étude des formes verbales. Un triple procédé permettait d'exprimer les diverses modifications du verbe : les préfixes, les infixes et les suffixes. Les préfixes se rangent en quatre groupes : les uns sont une simple voyelle, *e* ou *u;* les autres ont pour consonne fondamentale la lettre *m;* les troisièmes, la lettre *n;* les derniers, la lettre *b*. Cette division, pour matérielle qu'elle puisse paraître, a le grand avantage de réduire en catégories déterminées les thèmes si nombreux du préfixe verbal en sumérien. Une intéressante discussion sur la prononciation qu'il faut attribuer au signe *ù* (LS⁴, p. 32, n° 265). Par une série de faits logiquement groupés, l'auteur exclut la prononciation *ša* et prouve que seule la lecture *ù* est admissible. Nous ne pouvons insister sur les diverses

(1) *Die Sumerischen verbal-afformative nach den ältesten Keilinschriften bis herab auf Gudea* (ca. 3300 v. chr.) *einschliesslich.* von Dr. Vincent Brummer. Leipzig, Harrassowitz, 1905, v+82 pages.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

nuances introduites dans la signification du verbe par le choix de tel ou tel préfixe. Des cas sont prévus où le préfixe fait totalement défaut : après la particule précative, *ḫe;* après la négation, *nu;* aux formes participes ou infinitives et dans les phrases relatives. L'arbitraire est donc exclu des formations verbales, et cela non seulement pour les préfixes, mais aussi pour les infixes et les suffixes. L'un des infixes les plus intéressants est, sans contredit, l'infixe *ta* qui donne au verbe une valeur causative ou transforme un verbe neutre en verbe transitif. L'auteur insiste peut-être un peu trop sur l'identité de l'infixe *ši* avec le mot *ši* (plutôt *igi!*) « œil ». Il est très caractéristique que les suffixes *ám*, *dam*, *kam*, *lam*, *nam* représentent, en somme, la même terminaison *am* diversement exprimée suivant la consonne qui précède. L'euphonie joue un rôle indéniable dans les constructions sumériennes. Trois appendices, l'un sur la place du complément direct, l'autre sur le dialecte *Eme-sal*, le dernier sur les lois phonétiques qui règlent les transformations de l'*Eme-ku* en *Eme-sal*, achèvent le travail de Brummer. Les raisonnements sont bien conduits et la discussion est éclairée par un certain nombre de cas empruntés aux autres langues.

Ceux qui s'occupent des inscriptions de Tello ont donc un bon manuel pour l'analyse des formes verbales. Une même étude s'impose pour le nom. Dans la seconde partie de son ouvrage sur les cylindres de Goudéa (cf. *RB.*, janvier 1906, p. 181 ss.), M. Thureau-Dangin donnera une grammaire de ces cylindres. D'autre part, G. D. Prince fait précéder le premier fascicule de ses *Materials for a Sumerian Lexicon* d'une introduction grammaticale. Tous ces travaux aboutiront à une vue d'ensemble. Il faut remercier ceux qui, par une série de monographies comme celle de M. Brummer, faciliteront cette besogne et excluront ainsi les discussions stériles sur tel ou tel point de détail impossible à fixer.

Palestine. — L'*Atlas Scripturae sacrae* du chan. de Riess ayant tenu le marché dix ans avec honneur, les exigences du commerce ont rendu une réédition (1) opportune malgré la mort de l'auteur. Peut-être n'était-ce pas un motif de changer sur beaucoup de points le caractère de ce bon manuel; ainsi n'en a pas jugé le rééditeur : *editio... recognita... collata... emendata... aucta labore et studio Dris Ricardo Rueckert.* Revu, collationné, corrigé, augmenté avec toute cette sollicitude, le répertoire qui avait 14 pages en a pris 26; on jugera donc modeste la préface disant : *Index... plus quarta parte adauctus.* Cette coquetterie à ne pas exagérer l'excroissance due au labeur personnel est plus juste qu'elle n'en a l'air. Les deux éditions regardées de près, on voit la typographie dense de la première se dilater dans la seconde (2). Une partie de l'augmentation consiste bien en rubriques nouvelles, pas toujours très utiles (3), ni toutes très justifiées (4); mais plus de place est occupée par telle dissertation inopportune (5), ou par des ajoutes sans portée (6). Le seul point du reste que M. Rückert ait à cœur d'avoir *amélioré*, car il le signale dans sa préface, c'est la localisation du *Mons Sion*. M. le chan. Riess avait été conduit par son étude des données scripturaires à localiser Sion et la primitive cité de David sur la colline orientale.

(1) Deuxième éd.; 10 cartes et VI-26 pag. in-4. Frib.-Br.; Herder, 1906; cf. *RB.*, 1896, p. 456 s.

(2) *Ex.*, la rubrique initiale, *Abana*, identique dans les deux, espacée ici en 3 lignes et confinée là en 2 à peine remplies.

(3) *V. g.*, *Achmetha: Ascensio Adommim*, après *Adommim* tout court; *Cabbon*, renvoi à *Chebbon: Chalybon*, renvoi à *Aleppo; Dedan*, renvoi à *Dadan: Deha*, etc.

(4) *Baith: Lasaea: Nadabath: Nephi;* trois rubriques pour *Sihor*, etc.

(5) Une colonne sur Arimathie, pour n'aboutir à peu près à rien; un tract sur certain *Bosor* comparé à « Kesûr el-Beschêr » (!) ou à « *Becer-Machaerus* » — quid istud? —

(6) Variantes hébraïques, renvoi à quelque article de polémique pris au hasard et d'ordinaire pas heureux, pour une localisation problématique.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Son rééditeur le range hardiment parmi ces *fautores novae scientiae*, qui, à son sens, cherchent dans un trou ce que la *tradition*, à défaut de la Bible, hausse jusqu'aux nues. En foi de quoi il imprime des légendes de son cru dans le plan dessiné par Riess en s'abstenant de modifier le dessin — une des très rares modifications que les cartes rééditées paraissent avoir subies. — La tournure un peu ridicule donnée ainsi à ce dessin, malgré l'erratum collé en marge (pl. VIII A), sera comme une juste protestation de feu l'auteur si mal respecté.

Le public profane estimera que les autorités déterminantes de M. Rückert ont été sur ce point M. Mommert et le R. P. Meistermann — car M. R. est déjà au fait de cette dernière nouveauté sur *La Ville de David* — cités dans sa dissertation. En réalité il les a lui-même devancés pour venger cette *tradition*; et s'il a eu la délicatesse de ne pas se citer lui-même (cf. *RB.*, 1898, p. 322 s.), serait-ce pas qu'il a conscience de n'avoir pas consolidé cette tradition croulante? Certaines revues ne manqueront pas de dire excellente la réédition de l'*Atlas*; n'y contredisons point après tout, et demandons seulement que l'on continue à user le plus possible de l'ancienne. Çà et là, il est vrai, quelques identifications ont bien été amendées; mais comme la préface n'appelle pas l'attention sur ce point, c'est peut-être que le rééditeur n'est pas désireux d'un contrôle attentif qui ne serait favorable ni à ses transcriptions en général, ni à bon nombre d'identifications de son choix (1). Si du moins les amendements infligés à Riess avaient porté sur des erreurs manifestes faciles à rectifier, Phunon, je suppose, auquel Riess accolait à la cantonade un « Phenan » cité depuis Seetzen sans attache avec le sol et accroché en l'air loin à l'orient sur le haut plateau du *Djébâl*! M. Rückert n'a eu garde *d'amender* ici d'un iota texte ni carte. Or depuis le 1er janvier 1898 (2) le site de *Fénân* dans l''Arabah à l'occident de Chôbak est parfaitement déterminé, non sans porter grave atteinte aux *traditionnels* zigzags rouges dont on émaille les cartes d' « Itinéraire des Israélites ». Que si *RB.* n'est pas une source assez pure d'informations à l'usage du docte topographe, il lui eût été loisible de se renseigner sur ce point important de son sujet en diverses communications de M. le Dr Musil, qui a visité Fénân après le P. Lagrange et l'a signalé en des périodiques allemands que M. Rückert est moins excusable d'ignorer.

PEFund Quart. Stat., avril 1906. — M. P. Baldensperger : *L'immuable Orient* (suite) : maladies et thérapeutique populaire. — M. W. Jennings-Bramley : *Les bédouins de la péninsule sinaïtique* (suite) : les djinns et les esprits; songes et imaginations; les cercles de pierres : enquête soigneuse à travers le folk-lore et l'archéologie de la contrée, poursuivie par un très fin connaisseur, et d'un grand intérêt. — MM. Macalister et Masterman : *Histoire des faits et gestes des fellaḥs...* (suite) : Daher el-Amîr et Djezzâr-pacha. — M. Macalister : *Gézer et Ta'annak,* passant en revue le mémoire général de M. Sellin, établit surtout la confrontation des découvertes avec celles de Gézer. Le même savant analyse la relation de voyage de Browne en Palestine en 1797, publie trois graffites hébreux relevés sur des ossuaires macchabéens de Gézer (trois noms lus : כשכוש (?), ... שעו — fragment — et גבי ou אלעזר בר גבי) et précise son interprétation de l'inscription d'Apollophanès à Marésa. — M. Griffith étudie l'inscription d'une statuette égyptienne de Gézer : offrande votive pour un mort au nom de Heqab rattaché à l'époque de la XIIe dynastie; le document ainsi compris fournit un contrôle de classification chronologique. — M. A. Davison : *Crucifixion*,

(1) *V. g.* Ai = « *Tell el-Hadjar?* »; Amosa = « *Kolonie* »; Aenon = « *Ain Dschirm* » en Transjordane, et cent autres plus risquées.
(2) Voy. Lagrange, *Phounon*; *RB.*, janv. 1898, p. 112 ss.: cf. 1900, p. 284 ss.

Digitized by Google Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

ensevelissement et résurrection de Jésus. — Miss Gladys Dickson : *Notes de folk-lore palestinien,* les onomatopées usuelles pour appeler ou chasser des animaux. — M. C. Hauser : *Notes de géographie palestinienne*: essais d'identification d'une douzaine de villes en Transjordane. — M. le col. Conder : *La tombe d'Apollophanès* — lecture bien sujette à caution ; — *La tablette de Lâchis* — nouveau déchiffrement ; *L'alphabet araméen*, origine et évolution. — M. A. Datzi : *Observations météorologiques à Jérusalem.* — Rev. Birch et M. Tenz : Notes sur l'Acra. M. S. Cook : *Carthage et Gézer*, rapprochements archéologiques.

Zeitschrift des deut. Palästina Vereins, XXIX, 2 (1906). — Travaux de l'Institut archéol. allemand à Jérusalem : M. E. Zickermann décrit avec précision la ruine de *Khirbet-el-Yehoud* près du village moderne de *Bettîr* et consolide ainsi son identification difficilement contestable avec *Béther* le dernier boulevard de l'insurrection juive du IIe s. — M. R. Eckardt : *La Jérusalem du Pèlerin de Bordeaux* (333), ne se meut pas encore pleinement à l'aise dans le maquis des localisations de sanctuaires à Jérusalem. — M. le prof. Dalman reprend la classification des poids antiques, avec ou sans inscriptions, découverts pour la plupart dans les fouilles de ces dernières années et y joint un nouveau demi-sicle acquis à Cha'fât ; il pèse 6 gr. 65 et porte l'inscr. בקע en sigles archaïques. *Mitteilungen und Nachrichten DPVereins*, 1906, 1 et 2. Les comptes rendus de M. le Dr Schumacher sur les fouilles de Megiddo enregistrent des trouvailles fort importantes pour l'architecture, les rites funéraires et la culture générale de la ville depuis les plus lointaines époques ; mais on n'a pu condenser que des annonces ou des descriptions sommaires à ce sujet dans ces quelques pages très précieuses pourtant déjà. — Prof. R. Fitzner : *Mesures d'altitude en Moab et Édom*, compare le nivellement établi par M. Brünnow à celui du tracé récent du chemin de fer. — Petites nouvelles.

Varia. — Il nous faudrait ouvrir une rubrique spéciale, intitulée POTINS, si nous voulions analyser la brochure de M. Houtin : *La question biblique au XXe siècle* (1). Racontars, coupures de journaux, insinuations malveillantes que l'auteur prend à son compte, ou dont il laisse élégamment la responsabilité aux publicistes intransigeants, ne nous épargnent guère, et témoignent à l'égard de la *Revue* de la même antipathie — plus déguisée — que les dires tapageurs du R. P. Schiffini ou de M. le chanoine Davin. Nous ne devons d'explications ni aux uns, ni aux autres, et nous n'avons pas l'intention de discuter le reportage de M. Houtin. Nous consentons même à le prendre au sérieux quand il déclare qu'il « n'élève pas une thèse contre la naissance virginale », car il serait odieux de soupçonner un prêtre catholique de tomber sur ce point dans l'hérésie formelle (2). Cette question est cependant la seule qui soit abordée — obliquement — dans son livre, par manière d'exposé des opinions hétérodoxes, et pour secouer l'indifférence des catholiques, comme s'il s'agissait d'une nouveauté (3). Il faut en dire un mot pour ceux qui pourraient être émus de ce que l'auteur nomme

(1) In-8° de 300 pp., y compris les réclames de libraires. Paris, Nourry, 1906.

(2) M. Houtin l'insinue cependant clairement de M. Loisy, p. 90, note 1.

(3) Les objections avaient été proposées avec non moins de force et d'une façon bien plus complète, par le R. P. Rose (*Revue biblique*, 1899, p. 206-231, article reproduit dans les *Études sur les Évangiles*, p. 39-84). Puisque nous sommes accusés (p. 90) de nous dérober sur cette question, il nous sera permis de citer un article déjà ancien sur *Le récit de l'enfance de Jésus dans saint Luc* (*RB.*, 1895, p. 160-185) et une recension pour défendre contre M. Zahn la virginité perpétuelle de Marie (*RB.*, 1899, p. 618-620). Mais la *Revue* de ce temps n'existait sans doute pas pour M. Houtin qui dit de la *Revue* actuelle : « Son principal intérêt consiste en ce qu'elle est l'organe (?) de la Commission biblique pontificale ».

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

avec emphase : « les dernières découvertes textuelles ». Les découvertes se résolvent en dernière analyse dans le manuscrit syriaque du Sinaï. M. Houtin paraît attacher une grande importance à la leçon de ce manuscrit sur Mt. **1**, 16 : « Jacob engendra Joseph, et Joseph, *à qui était fiancée la vierge Marie*, engendra Jésus ». On suppose que les mots soulignés ont été ajoutés comme une première correction au texte primitif, pour aboutir à un autre texte plus coulant : « Jacob engendra Joseph, l'époux de Marie, à qui était fiancée la vierge Marie, de laquelle est né Jésus », et enfin au texte courant : « Jacob engendra Joseph, l'époux de Marie, de laquelle est né Jésus ». De l'affirmation de la naissance ordinaire de Jésus on serait arrivé à l'affirmation de la virginité de Marie. Il y a bien là des faits, mais arrangés selon une théorie toute faite de l'évolution dogmatique. Le lecteur soucieux de s'éclairer sur l'interprétation de ces variantes, d'après les seules méthodes critiques, n'aurait qu'à se reporter à un ouvrage cité par M. Houtin, *Evangelion da Měpharrěshé* (t. II, p. 260 ss.) par M. F. Crawford Burkitt (1). Et d'abord dans quel texte s'est faite la correction? Dans le texte de S. Matthieu? mais toute l'histoire de l'enfance a pour but d'établir la naissance virginale. Ce n'est pas une modification qu'il eût fallu faire à cette page, il eût fallu la transformer tout entière pour lui faire dire que Jésus est né de Joseph. Si donc l'auteur du premier évangile avait écrit la leçon qu'on suppose ici, Joseph engendra Jésus, il en résulterait simplement qu'il entend *engendrer* dans un sens purement légal et fictif. Et cela serait parfaitement d'accord avec le caractère de toute la généalogie. Il ne fallait pas être grand clerc pour savoir que Joram n'avait pas engendré Ozias, ni Josias Jechonias, auquel Jérémie avait d'ailleurs prédit qu'il mourrait sans enfants (Jer. **22**, 29 s.). On ne peut donc pas même dire que S. Matthieu a pu prendre dans un sens fictif une généalogie toute faite, qu'il fallait entendre au sens charnel, puisque cette généalogie avait en elle-même le cachet d'une fiction légale. D'ailleurs la préoccupation de se mettre en règle avec l'origine davidique du Messie par une généalogie n'est pas, par sa nature même, au premier rang des problèmes soulevés par la foi au Christ ressuscité et il faut quelque assurance pour en faire la première étape de l'opinion chrétienne. La généalogie de S. Matthieu serait-elle donc antérieure à S. Marc? Ce serait une opinion nouvelle, mais une découverte fort sujette à caution. Aussi est-il de beaucoup le plus probable que c'est l'auteur du premier évangile lui-même qui a composé la généalogie. Elle ne pouvait, dans sa pensée, aboutir qu'à la conception virginale, et le ms. sinaïtique n'y peut rien changer. Si sa leçon est contraire au but de l'auteur, elle n'est donc pas authentique.

Comment s'explique cette leçon singulière? M. Burkitt l'a très bien montré. Elle se rattache à une catégorie de variantes, représentée par le groupe Ferrar et les plus importants textes de l'ancienne latine : *Josef. Cui desponsata. virgo. Maria genuit Jesum Christum* (*R*, recension africaine) ; Ἰακὼϐ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰωσήφ, ᾧ μνηστευθεῖσα παρθένος Μαριὰμ ἐγέννησεν Ἰησοῦν, τὸν λεγόμενον Χριστόν. Le traducteur syriaque a rapporté ἐγέννησεν à Joseph au lieu de le rapporter à Marie (2).

Si d'ailleurs on compare la leçon de tout ce groupe à celle qui paraît la dernière dans l'évolution si complaisamment reproduite par M. Houtin, elle paraîtra une correction destiné à mettre en relief la virginité de Marie et sa qualité de fiancée ; on a tenu à dire qu'elle n'était pas encore épouse de Joseph. Le texte ordinaire porte en effet « Joseph époux de Marie » : Ἰακὼϐ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰωσὴφ τὸν ἄνδρα Μαρίας, ἐξ ἧς ἐγεννήθη Ἰησοῦς. Or ce texte est aussi le plus autorisé ; c'est celui des deux plus an-

(1) Cf. *RB.*, 1905, p. 611 ss.

(2) Γεννᾶν se dit en effet beaucoup plus normalement du père.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

ciens manuscrits grecs, *Vaticanus* et *Sinaiticus*, et il est attesté par Tertullien (*De carne Christi*, § 20); il a l'ancienneté et le nombre.

Qu'un scribe orthodoxe puisse d'ailleurs écrire par inadvertance un texte hérétique, c'est ce que M. Burkitt prouve encore par un exemple topique. Que reste-t-il donc de l'argumentation échafaudée sur le manuscrit syriaque? Rien absolument, mais les textes ainsi présentés sans aucune discussion peuvent faire impression sur des personnes étrangères aux questions de critique textuelle. On se figure aussitôt une même autorité transformant les textes selon une évolution donnée, sans se demander si ces textes viennent d'Orient ou d'Occident, ni quelle est leur valeur respective. Une discussion critique est toujours délicate à suivre et fait moins d'effet que ces beaux arrangements rectilignes. Aussi, ce qu'il faut répéter, c'est que Matthieu, étant donné son but, *ne peut pas* avoir indiqué la naissance de Jésus par Joseph; au delà de lui, la généalogie n'a pas d'existence probable, et la traduction syriaque du grec *ne peut pas* témoigner d'un état plus ancien.

Et, puisqu'on accorde tant d'importance à la leçon absolument isolée d'un manuscrit, pourquoi ne pas dire que ce même manuscrit omet la clause : « il ne la connut pas jusqu'à ce que », sur laquelle insiste M. Houtin pour mettre en doute la virginité perpétuelle de Marie? D'autant que dans ce cas le manuscrit syriaque, soutenu par le texte latin ancien africain (*R*), pourrait bien avoir raison (1). Le texte actuel paraît être une addition destinée à mettre plus en relief la naissance virginale de Jésus; ce serait une de ces variantes dogmatiques dont nous ne songeons pas à nier l'existence, mais qu'il faut apprécier suivant les méthodes de la critique textuelle.

Avec ce texte nous touchons à la question de la Virginité perpétuelle de Marie. D'après ceux dont M. Houtin se fait le rapporteur, il « la réfute directement » (p. 250). A supposer que la petite clause : « il ne la connut pas jusqu'à ce que » soit authentique, malgré le doute que nous venons de signaler, elle n'a pu avoir dans la pensée du rédacteur d'autre but que dans la pensée du copiste si elle a été ajoutée : insister sur la conception virginale de Jésus sans se préoccuper du reste. L'Église n'a d'ailleurs jamais prétendu que le dogme de la virginité de Marie était contenu expressément dans l'Écriture; elle le tient de la tradition et a seulement professé que l'Écriture n'y est pas contraire. Le texte de saint Matthieu n'est pas contraire, puisqu'il ne touche pas à ce point, et que jamais des frères de Jésus ne paraissent dans sa vie de famille. Lorsqu'il eut inauguré sa vie publique, ses compatriotes ne voulurent point reconnaître sa mission. M. Houtin cite ici *in confuso* Matthieu (**13**, 55.56) et Marc (**6**, 3.4) sans tenir compte d'une nuance très appréciable (2). « Est-ce qu'il n'est pas le fils d'un ouvrier, disaient-ils, et n'est-il pas ouvrier lui-même? Sa mère n'est-elle pas Marie et ses frères Jacques, Simon, Jude et Joseph? Et ses sœurs ne sont-elles pas ici parmi nous? » L'idée naturelle qu'éveille le récit est que les frères et sœurs de Jésus étaient, tout comme lui, nés de Marie ».

On a répondu depuis longtemps que les Orientaux emploient le mot « frère » dans le sens large. Si l'évangéliste — Marc ou Matthieu — avait dit : N'est-il pas fils de Marie, aussi bien que Jacques, etc., nous n'aurions rien à répliquer. En fait il a scindé

(1) Le syriaque de Cureton a : « et il vécut purement avec elle jusqu'à ce que »; variante qui suppose la même lacune remplie autrement que dans le texte actuel.

(2) Matthieu, qui a suffisamment insisté sur la conception virginale, ne craint pas de faire dire à ces gens : « N'est-il pas le fils du charpentier? » tandis que Marc a : « N'est-ce pas le charpentier? » (cf. Rose, *l. l.*); Matthieu, postérieur, insiste donc plus que Marc, sur la paternité de Joseph? Cela prouve seulement que les réflexions du public de Nazareth n'avaient pour lui aucune valeur dans la question. La conception virginale de Jésus était naturellement demeurée cachée.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

le rapport familial de Jésus. La phrase peut, en elle-même, signifier des frères germains; elle peut, tout aussi bien, signifier des cousins, germains ou issus de germains, ou même plus éloignés. Il ne faudrait pourtant pas oublier que le mot de *cousin* n'existe pas dans les langues sémitiques. Visant des cousins et des cousines, pour s'exprimer en toute rigueur, l'auteur aurait dû dire : les fils de son oncle maternel et les fils de son oncle paternel, les fils de la sœur de sa mère, les fils de la sœur de son père, et de même pour ses sœurs. Il n'avait qu'un moyen d'éviter ce galimatias, dire ses sœurs et ses frères. On a cité depuis longtemps dans la Bible l'emploi de frère pour neveu et pour parent, pour toute personne appartenant au même clan. M. Houtin continue : « Enfin, le passage antérieurement cité (Marc, **3**, 20-21), qui montre les siens allant chercher Jésus « hors de sens » et demander à lui parler durant sa prédication, laisse entendre qu'il s'agit de frères germains. S'ils avaient été d'un premier mariage, on ne comprendrait pas qu'ils fussent si émus ni qu'ils accompagnassent leur belle-mère ». Cette réflexion peut paraître raisonnable à un Français du XX[e] siècle; pour un Sémite ancien, c'est un non-sens. Il ne faudrait pas consulter seulement les critiques littéraires qui tablent sur le silence des documents comme sur une négation et qui lisent les documents existants dans un sens contraire qu'ils sont censés avoir eu dans une préexistence supposée, il faut aussi consulter ceux qui étudient l'Orient pour lui-même. Voici par exemple ce que dit M. Robertson Smith, dont personne ne contestera l'immense autorité et la parfaite indépendance : « Pour nous la parenté n'a pas de valeur absolue, mais elle est mesurée par des degrés, et signifie plus ou moins, ou rien du tout, selon son degré et d'autres circonstances. Dans les temps anciens, au contraire, les obligations fondamentales de la parenté n'ont rien à faire avec les degrés de la parenté, mais s'appliquaient avec une force absolue et identique sur chaque membre du clan » (1).

Dans la circonstance, les parents de Jésus, οἱ παρ' αὐτοῦ, dit Marc, ceux qui croyaient avoir à intervenir à son sujet, parce que sa conduite importait à l'honneur et au repos de la famille, peuvent être non seulement des fils du premier lit, mais encore des cousins, et même des cousins éloignés. Ils n'accompagnent pas habituellement Marie; ils paraissent dans un cas particulier où ils croient leur responsabilité engagée. Si nous voulons « comprendre », il faut d'abord nous mettre dans l'état d'esprit des anciens. On nous y engage assez dans la critique! Les mêmes principes s'appliquent à une autre réflexion de M. Houtin. « On comprend bien que Jésus ait voulu dire qu'un serviteur de Dieu lui était plus cher qu'un frère ou qu'une sœur. On ne comprend plus s'il le compare avec un cousin ou une cousine germaine » (p. 253, Mt. **12**, 46-50; Mc. **3**, 31-35; Lc. **7**, 19-21). Mais Jésus n'entre pas dans ce détail, et ne parle pas de cousins germains parce que les relations de parenté n'étaient pas mesurées comme les nôtres. Il se sert du mot frère et sœur qui indique tous les parents. La parenté selon la chair n'est rien pour lui comparée à la parenté spirituelle. Il faut essayer de comprendre!

Des autres arguments nous ne dirons rien (2). On ne peut vraiment pas les représenter comme une trouvaille de la science moderne. Ce qui leur donne un air de

(1) *The Religion of the Semites*, 2[e] éd., p. 273. Au même endroit, l'illustre savant insiste sur le rôle important chez les Sémites de la parenté fictive. Ces considérations expliquent très bien qu'on ait tenu aux généalogies par une conception mélangée de parenté naturelle et de parenté fictive : « L'idée que la parenté n'est pas purement une affaire de naissance, mais peut être acquise, est complètement sortie de notre cercle d'idées; c'était pourtant la conception primitive de parenté » (*l. l.*).

(2) Il n'est pas du tout certain que le texte de Josèphe (*Ant.*, XX, IX, 1) sur Jacques, le frère de Jésus, dit le Christ, soit authentique (cf. Zahn, *Der gefälschte Josephus*, Forschungen zur Ge-

Digitized by Google
Original from
CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

nouveauté pour les lecteurs de M. Houtin, c'est qu'ils sont le résumé d'un article du *Standard* du 11 mai 1905. Ce n'est pas là que les personnes sérieuses iront étudier les questions variées et souvent insolubles relatives aux frères de Jésus. On sait depuis longtemps qu'il y a eu dès l'origine des judéo-chrétiens qui regardaient Jésus comme le fils de Joseph. Mais on ne voit pas qu'ils l'aient tenu en même temps pour le fils de Dieu comme saint Paul, ou pour le Verbe, comme saint Jean. Leur hérésie a pu et dû laisser des traces dans un certain nombre d'apocryphes. Personne ne s'en étonnera; il y avait des hérésies, et il y avait une autorité doctrinale, l'Église. A lire M. Houtin, on dirait que les dogmes se faisaient tout seuls et s'imposaient tout seuls. On voit surgir à la suite la conception virginale de Jésus, la virginité perpétuelle de Marie, la virginité de saint Joseph. Dans la réalité, ce qui montre le mieux la prudence de l'Église, c'est précisément son attitude à propos de la virginité de saint Joseph. Nous avons indiqué que rien après tout ne la contredit dans l'Écriture, et « la conscience chrétienne », comme dit M. Houtin avec une pointe d'ironie, y adhère comme à une certaine convenance pour des âmes pures. Mais l'Église n'impose rien, et on peut dire que nous en sommes toujours au point où en étaient saint Jérôme et saint Thomas d'Aquin. C'es sur cette sagesse, et c'est plus encore sur l'assistance du Saint-Esprit que nous appuyons notre créance lorsque l'Église nous impose de croire. Et n'est-il pas étrange, quand on affecte d'être si circonspect envers l'Église, de se montrer si crédule pour une conjecture fondée sur une variante?

Fr. M.-J. LAGRANGE.

schichte des neutestamentlichen Kanons, VI Teil. p. 301 ss.); je ne l'ai jamais soutenu. Ce n'est pas le seul passage de la *Revue biblique* que M. Houtin m'attribue à tort. Il y a place dans cette *Revue* pour beaucoup d'autres opinions que pour les miennes.

Le Gérant : V. LECOFFRE.

TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET C^ie^. — PARIS.

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

ÉCOLE PRATIQUE D'ÉTUDES BIBLIQUES

ET FACULTÉ DE THÉOLOGIE

AU COUVENT DOMINICAIN DE SAINT-ÉTIENNE, A JÉRUSALEM

PROGRAMME DE L'ANNÉE SCOLAIRE 1906-1907 (octobre à juillet).

Theologia dogmatica. — *De gratia et de Incarnatione*. Feria II^a, IV^a et VI^a, hora 8^a a. m.

R. P. Stephanus HUGUENY.

Theologia moralis. — *De virtutibus theologicis, de prudentia, de fortitudine, de temperantia*. Feria III^a, V^a et Sabbato, hora 8^a a. m.

R. P. St. HUGUENY.

De Religione. — Sabbato, hora 4 3/4 p. m.

R. P. Maria ABEL.

Philosophia. — *Logica et Anthropologia.* Feria II^a, III^a, IV^a, VI^a et Sabbato, hora 8^a a. m.

R. P. Petrus MAGNIEN.

Exégèse du N. T. — *L'épître aux Galates. Les épîtres aux Thessaloniciens.* Lundi et vendredi, 4 h. 3/4 s.

R. P. P. MAGNIEN.

Exégèse de l'A. T. — *Les livres de Samuel.* Mercredi et samedi, à 10 h. m.

R. P. Paul DHORME.

Explication philologique de l'A. T. — Job. Mardi, à 10 h. m.

R. P. Antonin JAUSSEN.

Géographie de la Terre Sainte. — *Limites des tribus.* Lundi, à 10 h. m.

R. P. Raphaël SAVIGNAC.

Topographie de Jérusalem. — *Jérusalem depuis Hérode jusqu'à Justinien.* Vendredi, à 10 h. m.

R. P. M. ABEL.

Archéologie biblique et orientale. — *Les villes du Négeb.* Mardi, à 9 h. m.

R. P. Hugues VINCENT.

Digitized by Google

Original from CORNELL UNIVERSITY

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Archéologie biblique et orientale. — *Usages et mœurs des Bédouins et des Fellahs*. Vendredi, à 9 h. m.

R. P. A. Jaussen.

Épigraphie phénicienne et nabatéenne. — Samedi, à 4 h. 3/4 s.

R. P. Marie-Joseph Lagrange.

Épigraphie sabéenne. — Jeudi, à 10 h. m.

R. P. A. Jaussen.

Langue hébraïque. — Lundi et vendredi, à 3 h. 1/4 s.

R. P. P. Dhorme.

Langue araméenne. — Mardi et samedi, à 9 h. m.

R. P. R. Savignac.

Langue arabe. — Mercredi et samedi, à 3 h. 1/4 s.

R. P. A. Jaussen.

Langue assyrienne. — Vendredi, à 4 3/4 s.

R. P. P. Dhorme.

Langue copte. — Lundi, à 9 h. m.

R. P. M. Abel.

Promenade archéologique, le mardi soir de chaque semaine.
Excursion de la journée entière, une fois par mois.

Voyages :

I. Du 4 au 11 novembre. — ʿAmwâs, Gézer, Ramleh, Lydda, Antipatris, Rentis, Tibneh et Djifneh.

II. Du 12 au 20 février. — Exploration des bords de la mer Morte.

III. Du 8 avril au 4 mai. — Jéricho, le Ghôr, Beîsân, M'qeis, Tell ʿAchtara, Djôlân, el-Qounêtra, Bâniâs, mont Hermon, Ḥasbêya, Rachêya, Qalaʿat Chouqîf, Sâfêd, lac de Tibériade, Thabor, Nazareth, Ledjoun (Megiddo), Taʿannak, Sébastieh, Naplouse, Béthel, Jérusalem.

On a la confiance que ce programme, conforme aux dispositions des Lettres Apostoliques de S. Sainteté Pie X en date du 17 mars 1906, permettra aux étudiants de préparer les examens pour la Licence et le Doctorat en Écriture Sainte.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

L'HISTORIOGRAPHIE CHEZ LES SÉMITES

Dans l'historiographie, comme dans les autres domaines littéraires, il est facile de remarquer une différence profonde entre les littératures classiques et les littératures sémitiques. C'est en vain qu'on chercherait dans ces dernières l'admirable progrès que nous voyons se produire chez les Grecs, des λογογράφοι, comme on les appelle, à Hérodote et à Ṭhucydide; les histoires de la basse époque et les abrégés byzantins peuvent seuls être comparés, au moins en partie, aux grands ouvrages arabes ou syriaques, surtout aux moins anciens. Au lieu de la critique des sources et de l'élaboration des matériaux et des livres antérieurs, nous y voyons copiés et mis bout à bout des morceaux tirés des histoires plus anciennes, sans que le lecteur soit averti de la différence de leur origine. Cette méthode qui nous paraît si défectueuse se retrouve dans toutes les littératures sémitiques; je vais en donner des exemples.

L'histoire du roi Bakâffâ d'Abyssinie (1721-1730) a été écrite par deux auteurs différents, dont le second, Kenfa Mikâêl, a laissé son ouvrage inachevé; dans l'excellent ms. de la collection d'Abbadie le récit se termine par les mots suivants :

Mensis ṭer initium cepit... die XI qua festum baptismi D. N. celebratur, praecepit rex ut grâzmâc Semur et balâmbârâs Haykal altare ecclesiae Iyasus sequerentur, comitantibus militibus qui « del cefrâ » nuncupantur.

Le reste de la vie de Bakâffâ ne nous est raconté que très brièvement dans la « Chronique abrégée » publiée par M. Basset (1). Celle-ci ne mentionne pas sous le mois de ṭer les événements dont parle Kenfa Mikâêl, mais on y lit les mots suivants :

Die VII mensis ṭer magistratus ingressi sunt urbem Goṇdar; hac die obiit Wasan Sagad blattêngêtâ, pater clarissimae feminae Mâryâwit matris regis; die vero XII ṭer obiit Elfeyos qui munere « mal'aka berhân » fungebatur.

Ce sont là, on le voit clairement, deux textes tout à fait distincts. Lorsque le fameux voyageur écossais J. Bruce voulut recueillir les

(1) *Études sur l'histoire d'Éthiopie*, Paris, 1882.

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

histoires nationales d'Abyssinie, il n'oublia pas celle de Bakâffâ, et les savants qui se chargèrent de la lui procurer firent copier l'histoire mentionnée plus haut et due à Kenfa Mikâêl. Mais comme elle était incomplète, ils y ajoutèrent le texte de la chronique abrégée et comblèrent ainsi la lacune pour toute la période qui manquait. Il en résulta le récit suivant qu'on lit dans le ms. Bodl. XXXII :

Mensis ṭer initium cepit... die XI qua festum baptismi D. N. celebratur, praecepit rex ut grâzmâc Semur et balâmbârâs Haykal altare ecclesiae Iyasus sequerentur comitantibus militibus qui « del cefrâ » nuncupantur. Die VII mensis ṭer magistratus ingressi sunt urbem Gondar; hac die obiit Wasan Sagad blattêngêtâ pater clarissimae feminae... (1), matris regis; die vero XII ṭer obiit Elfeyos qui munere « mal'aka Berhân » fungebatur.

Comme on le voit au premier coup d'œil, ce récit se compose d'un morceau de l'histoire de Kenfa Mikâêl mis bout à bout avec un morceau de la Chronique abrégée, sans que le compilateur se soit donné la moindre peine de distinguer les deux sources. Tel qu'il est, on peut très bien le prendre pour le récit d'un seul et même auteur, et tel il avait été jugé par M. Dillmann (2); seul l'ordre des dates aurait pu paraître suspect, mais grâce au ms. d'Abbadie et à la Chronique abrégée, nous pouvons maintenant distinguer les deux sources d'une façon tout à fait certaine.

Les exemples que nous fournissent les auteurs arabes sont plus instructifs encore. L'histoire chez ces derniers était souvent, à l'origine, l'expression de partis ennemis et la tradition historique de la Syrie, par exemple, était tout à fait opposée à celle de l'Irâq. « Chacun se plaît à ce qu'il a », dit le poète Ka'b b. Ǧu'ayl, « et si quelqu'un des siens est maigre, il lui semblera replet ». Ainsi la longue histoire de Mukhtâr, racontée par Ṭabarî, a sa source dans Abû Mikhnaf qui, chiite lui-même, ne transmettait que les récits qu'il tenait des Chiites ses coreligionnaires. « La domination des Syriens est haïe dans l'Irâq, et les populations de l'Irâq haïssent les Syriens », disait le poète Ka'b mentionné plus haut; il s'ensuivait que les histoires étaient souvent partiales et tendancieuses, suivant leur pays et leurs auteurs. Et pourtant elles ont été mises à profit toutes de la même manière, sans distinction de leur origine, par les historiens postérieurs qui ont su les réunir et les remanier si habilement, que leurs ouvrages ont l'apparence d'être originaux et composés entièrement par les auteurs à qui on les attribue.

Prenons le grand ouvrage *Al-kâmil fi'l-ta'rîk* du fameux historien

(1) Le nom est en blanc dans le ms. pour être écrit après en rouge.
(2) *Cat. Cod. Ms. Bibl. Bodl. Oxon. Codices aethiop.*, p. 82 (cod. XXXII).

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Ibn al-Athîr, mort l'an 1233; plusieurs des sources dont il s'est servi sont maintenant publiées et la comparaison est aussi instructive que certaine (1).

L'an 65 de l'hégire, les rebelles ou Kharigites que leur nombre et leur audace rendaient redoutables, menaçaient Basra qui était alors au pouvoir d'Ibn az-Zubayr. On pria alors un général très distingué, Muhallab b. Abî Sufra, de prendre le commandement des troupes, et dans ce but on forgea même une lettre d'Ibn Zubayr qui le chargeait de combattre les rebelles. Voici le texte de Ṭabarî (II, 584) :

... et allatae sunt ei hae litterae quas ut legit, ait : Per Deum non ibo contra eos nisi mihi ea assignaveritis quibus potitus fuero, eaque de aerario mihi dederitis quibus eos sustinere possim qui mecum sunt, et nisi ex equitibus (strenuissimis) primariis et nobilissimis viris eos selegero quos malim... rebelles pervenerunt ad pontem minorem, duce 'Ubayd Allâh b. Mâḥûz; contra eos prodiit (Muhallab) cum nobilioribus et equitibus (strenuissimis) et primariis viris, et proeliatus est contra eos (2) eosque repulit, repellere incipiens ab urbe Basra, cum iam nihil eis reliquum esset nisi (urbem) intrare; tunc ascenderunt ad pontem maiorem, quare (Muh.) aciem instruxit eosque petiit cum peditibus et equitatu. Ut viderunt eum sibi imminentem et se assecutum, longius ascenderunt... Ut audivit Ḥâritha b. Badr al-Ġudânî praefectum fuisse pugnae contra Azraqitas Muhallabum, dixit comitibus suis :

« Pergite Karnabâ aut Dûlâb, vel quocunque libet ite; Muhallab dux creatus est. »

Qui cum eo (Ḥâritha) erant Basram progressi sunt, sed eos repulit Ḥârith b. 'Abd Allâh b. Abî Rabî'a, in Muhallabum propellens..... (588, 6) et redierunt ex iis qui Basrenses insequebantur, contra quos Muhallab, secundum viam, equites et pedites in insidiis collocaverat, qui eos arriperent (2) et interficerent; quare terga dederunt, in fugam conversi, spoliati, victi et ascenderunt Kerman et Isfahan versus; mansit vero Muhallab in urbe Ahwâz. De hoc proelio ait Ṣalatân al-'Abdî :

In Sillâ et Sillabrâ nobiles iuvenes iacent caesi, et viri interfecti, dum eorum genae in pulvinos non reclinantur (3).

Mansit autem Muhallab in urbe Ahwâz, neque eo loco manere desiit quoad Muṣ'ab venit Basram et removit Ḥârith b. Abî Rabi'a imperio eius urbis.

Les combats qui eurent lieu au cours de cette guerre sont également racontés par un philologue célèbre, al-Mubarrad; dans son *Kâmil* (4) il mentionne les noms de quelques personnages qui vinrent se joindre à Muhallab (628, 14).

... venerunt ad eum (Muhallab) Muhammad b. Wâsi' al-Azdî, 'Abd Allâh b. Riyâḥ,

(1) Cf. Brockelmann, *Das Verhältniss von Ibn-el-Atirs Kâmil fil-ta'rîk zu Ṭabaris Aḫbâr errusul walmulûk*, Strassburg, Trübner, 1899.

(2) Selon le ms. d'Oxford, qui est de la même famille que celui dont s'est servi Ṭabari.

(3) Ils meurent massacrés par leurs ennemis sur le champ de bataille, au lieu de mourir paisiblement dans leurs lits.

(4) *The Kâmil of el-Mubarrad*, ed. Wright, Leipzig.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Mu'âwiya b. Qurra al-Muzanî qui aiebat : Si hinc venerint Daylamitae atque illinc Harûritae, certe contra Harûritas pugnabo, et Abû 'Imrân al-Ǵaunî...

Ailleurs il raconte au sujet de Ḥâritha b. Badr le fait suivant :

... venit ad flumen Duǧayl et sedit in navi; complures ex eius sociis eum secuti, astiterunt ei. Ipsum adiit quidam e tribu Tamim, armis tectus, post quem stabant rebelles; dum Ḥâritha iam medium flumen tenet, (tamimita) ad eum clamavit : O Ḥâritha, non is sum qui neglectus peream! Quare Ḥâritha dixit portitori : Admove navim! qua admota ad altam ripam, (neque erat ibi statio navibus appellendis), tamimita cum armis insiluit in navim, quae omnes demersit.

Les troupes de Muhallab lançaient des pierres contre les rebelles et Mubarrad dit à ce sujet :

... quidam ex Kharigitis ait :

Contra nos progressus est iacens lapides, ut nos iis necet; ehem! num strenui viri necantur lapidibus?

Je vais donner maintenant le récit de Ibn al-Athîr (IV, 161); la partie tirée de Ṭabarî, et très souvent reproduite mot pour mot, est imprimée en caractères ordinaires, tandis que celle qui correspond à Mubarrad l'est en italiques. Les parties abrégées ou ajoutées par Ibn Athîr, pour mieux relier les divers morceaux, en un mot tout ce qu'on pourrait appeler le travail de rédaction, est imprimé en caractères gras :

... et attulerunt ei litteras quas ut legit, ait : Per Deum non ibo contra eos nisi mihi ea assignaveritis quibus potibus fuero, eaque de aerario mihi dederitis quibus eos sustinere possim qui mecum sunt... **et elegit Muhallab ex civibus Basrae quos noverat fortes et strenuos, decem millia hominum, inter quos** : *Muhammad b. Wâsi'*, *'Abd Allâh b. Riyâh* **al-ansârî**, *Mu'âwiya b. Qurra al-Muzanî et Abû 'Imrân al-ǧaunî :* prodiit Muhallab **contra Kharigitas, dum sunt apud pontem minorem** et proeliatus est contra eos cum primariis et nobilissimis viris, eosque repulit **a ponte**, cum iam nihil eis reliquum esset nisi (urbem) intrare; tunc ascenderunt ad pontem maiorem; eos petiit (Muhallab) cum peditibus et equitatu. Ut viderunt eum sibi **propinquum esse**, longius ascenderunt. Ut audivit Ḥâritha b. Zayd (Badr) praefectum fuisse pugnae contra Azraqitas Muhallabum, dixit comitibus suis : Pergite Dûlâb aut Karnabâ, vel quocunque libet ite (1). Ḥâritha et qui cum eo erant, Basram progressi sunt, sed eos repulit Ḥârith b. Abî Rabi'a, in Muhallabum propellens. **Conscendit** *Ḥâritha navim* **in flumine Duǧayl petens Basram**; *eum adiit quidam e Tamim armis tectus post quem stabant rebelles,* **et clamavit ad Ḥâritham Tamimita, ab eo opem implorans, ut secum transfretaret, quare ille navim** *admovit ad altam ripam fluminis et insiluit Tamimita in navim quae eos omnes demersit* **et aquis obruti sunt** (2)... (164) et redierunt qui Basrenses insequebantur, contra quos Muhallab equites et pedites in insidiis collocavit qui eos arriperent et interficerent; quare terga dederunt **depressi** et victi, et ascenderunt

(1) Les vers de Ḥâritha sont insérés comme s'ils étaient de la prose; le troisième vers est omis, comme dans d'autres sources aussi.

(2) Cet épisode est raconté également par Balâdhurî (101) mais sous une forme qui diffère beaucoup de celle qui de Mubarrad est passée dans Ibn Athîr.

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

Kerman et Isfahan versus. *Et quidam ex Kharigitis*, **ut conspexit socios Muhallabi lapidibus certantes**, *ait :*

Contra nos progressus est iacens lapides ut nos iis necet, ehem! num strenui viri necantur lapidibus?

Ut Muhallab eos **debellavit**, ibi mansit quoad venit Muṣ'**ab b. Zubayr praefectus Basrae et removit imperio Ḥârith b. Abî Rabi'a**. Et de hoc proelio ait Ṣalatân 'Abdî :

In Sillâ et Sillabrâ nobiles iuvenes iacent caesi, et viri interfecti dum eorum genae in pulvinos non reclinantur.

Après avoir narré l'échec éprouvé par Muhallab à Sùlâf, Mubarrad continue ainsi son récit (634):

... Profectus est Muhallab et flumen Duğayl transiit, et in (pagum) Âqûl se contulit, quo loco ex uno tantum latere hostes eum adoriri poterant; ibi constitit et copiae triduum requieverunt, aitque Ibn Qays ar-Ruqayyât :

Certe quaedam e familia (puellae) Mayya noctu venit...

Et dixit quidam ex rebellibus de hac pugna :

Quot ex eis captivos et occisos reliquimus die qua ad Sûlâf pugnatum est, in infernum descensuros!

Ce récit qui manque dans Ṭabarî, se retrouve, quoique sous une forme bien différente, dans l'histoire de Balâdhurî (1). Ibn al-Athîr (163) s'est servi de Mubarrad qu'il a légèrement modifié et abrégé; voici son texte : (la partie rédactionnelle d'Ibn al-Athîr est, comme d'ordinaire, en caractères gras).

... **iter fecit** *Muhallab et flumen Dużayl* **traiecit constititque in (pago)** *'Âqûl quo loco ex uno tantum latere hostes eum adoriri poterant. De proelio Sùlâf ait Ibn Qays ar-Ruqayyât :*

Certe quaedam e familia (puellae) Mayya noctu venit...

Et dixit quidam ex rebellibus de hac pugna :

Quot ex eis captivos et occisos reliquimus die qua ad Sùlâf pugnatum est, in infernum descensuros !

Peu après se trouve, dans Mubarrad comme dans Balâdhurî, un passage relatif à Muhallab ; le fond en est le même chez les deux auteurs, mais la forme est différente. Cette fois-ci Ibn al-Athîr a suivi Balâdhurî, sans le comprendre exactement ; je donne les trois textes, Mubarrad, Balâdhurî et Ibn Athîr, l'un en regard de l'autre :

MUBARR. (633-634).	BALADHURI (106).	IBN ATHIR (163).
Solebat Muhallab interdum traditiones comminisci, quo rem Moslemorum corroboraret et rem rebellium	Solebat Muhallab traditiones fingere ut homines alacriores faceret ad pugnam, quare dixit poeta :	Et saepe fingebat **facta**(2) **quae hominibus narrabat**, ut alacriores fierent ad pugnam; **hi tamen ea**

(1) *Anon. arab. Chron.*, ed. Ahlwardt, 1883.

(2) Mubarrad et Balâdhurî parlent de « traditions » (حديث) ; Ibn Athîr y substitue, par erreur, des « choses ou faits » (حدث ?)

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

debilitaret,... quare dicit poeta :

Vir esses praestantissimus, si modo in eo quod dicis veridicus esses !

Vir esses praestantissimus si modo in eo quod dicis veridicus esses.

Et ex eis quidam ei cognomen dedit « mendacem ».

commenticia esse sentiebant, adeo ut dixerit poeta :

Vir esses praestantissimus si modo in eo quod dicis veridicus esses.

Et ex eis quidam ei cognomen dedit « mendacem » **et putant nonnulli eum mendacem fuisse omnibus temporibus, sed non ita se res habebat; hoc enim facere solebat ut hostes deciperet.**

Un second exemple, et celui-là bien intéressant, nous est fourni par la « Khutba » ou sermon que prononça Ḥaǧǧâǧ b. Yûsuf à Kufa, l'an 75 de l'hégire, lorsqu'il y fut envoyé par le calife 'Abd al-Malik. Elle est reproduite dans plusieurs ouvrages anciens, mais sous des formes différentes. Voici le texte de Ṭabarî qui mentionne déjà deux formes distinctes, dont il introduit la seconde par les mots : Aiunt quoque Ḥaǧǧâǧ dixisse...

(II, 864) ... per Deum, o incolae Irâq! non is sum qui palpando explorer, ut fit in ficis, vel pone quem utres coriacei exagitentur strepitum edentes (1); certe ut maturae aetatis vir probatus sum et ad terminum extremum cucurri. Princeps fidelium 'Abd al-Malik pharetram suam sparsit (2) et ligna (sagittas) mordendo temptavit, meque nactus est e ligno amarissimo factum, et si quis frangere velit, durissimum, quam ob rem me ad vos misit. Etenim iamdiu vos in malo (3) curritis (versamini) et viam erroris sequimini. Per Deum! certe vos cortice interiore denudabo tanquam lignum, et concidam ut arborem « salama », vosque percutiam quemadmodum camelae repticiae percutiuntur (4). Equidem non is sum qui pollicear, nec deinde promissa exsolvam, vel qui corium demetiar, nec deinde concinne secem. Absint hinc conventicula et garrula verba et « quid ait? » vel « quae vobis ratio intercedit cum homine isto? ». Per Deum! certe recte stabitis in via iustitiae; sin minus efficiam ut unicuique vestrum vita propria tantummodo curae sit; si quem invenero post triduum ex copiis Muhallabi, ipsum necabo et eius bona diripiam... Aiunt... quoque Ḥaǧǧâǧ dixisse in sua concione : « ... Deus exemplum vobis proposuit urbem « fidelem et tranquillam et undique in rerum abundantia vitam agentem, quae tamen « Dei beneficiorum immemor fuit : quare Deus eam fame et terrore cruciavit ob ea « quae patrabat » (5). Vos illi estis aut eorum similes, quare onus accipite et sur-

(1) On se servait de ce moyen pour faire marcher plus vite les chameaux paresseux ou fatigués.

(2) Il en tira toutes les flèches pour les essayer et en choisir la meilleure.

(3) Leçon du ms. d'Oxford; cf. p. 511, note 2.

(4) Les chameaux qui viennent se joindre à un troupeau auquel ils n'appartiennent pas et sont chassés par les bergers du troupeau.

(5) Coran, XVI, 113.

Digitized by Google Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

gite; per Deum! vos dedecore afficiam donec sapiatis, et confringam ut arborem « salama » donec dociles fiatis. Per Deum iuro! certe rectum amplectemini et turbas concitare desinetis et (dicere) « evenit hoc vel illud » et « quidam me de quodam certiorem fecit »; ... sin minus vos gladio concidam ea concisione quae mulieres viduas et pueros patribus orbatos relinquat... Absint haec conventicula nec quisquam vestrum equitet nisi solus.

Or voici des parties de la « khutba », selon Balâdhurî (p. 268) :

... certe Deus exemplum vobis proposuit... (1). Vos illi estis aut eorum similes, quare onus accipite et surgite, neque declinaveritis per Deum!... contemptu ubera vestra constringam, ut lac cum copia emittatis et vos concidam ut arborem « salama » donec dociles fiatis, tum vos contundam ut silicem igniarium donec molles fiatis... quamobrem ('Abd al-Malik) me ad vos misit, neque supra cervices vestras coniecit; estis enim viri iniquitati, repugnantiae, dissidiis et contentionibus dediti...

Aux récits de Ṭabarî et de Balâdhurî je fais suivre maintenant celui de Ibn Athîr, qui, on le verra clairement, reproduit en général Ṭabarî, en mêlant pourtant les deux formes que cet auteur distingue encore, et en se servant aussi de Balâdhurî (caractères ordinaires = Ṭabarî; italiques = Balâdhurî; caractères gras. = rédact. d'Ibn Athîr).

(304) ... per Deum! o incolae Irâq, non is sum qui palpando explorer ut fit in ficis, vel pone quem utres coriacei exagitentur strepitum edentes; certe ut maturae aetatis vir probatus sum et ad terminum extremum cucurri. **Tum legit : Deus exemplum vobis proposuit** etc. (2) et vos illi estis aut eorum similes. Princeps fidelium 'Abd al-Malik pharetram suam sparsit, et ligna (sagittas) mordendo temptavit, meque nactus est e ligno amarissimo factum et si quis frangere velit, durissimum, quam ob rem me ad vos misit, *meque supra cervices vestras coniecit, estis enim viri iniquitati, repugnantiae, dissidiis et contentionibus dediti.* Iamdiu vos in malo curritis (versamini) et viam erroris sequimini; onus accipite et surgite, per Deum! *contemptu vos afficiam et ubera vestra constringam ut lac cum copia emittatis,* certe vos cortice interiore denudabo, tanquam lignum, et concidam ut arborem « salama », vosque percutiam quemadmodum camelae repticiae percutiuntur, **ut rebellionem deseratis** *et dociles fiatis, tum vos contundam ut silicem igniarium donec molles fiatis.* Equidem non is sum qui pollicear nec deinde promissa exsolvam, vel qui corium demetiar nec deinde concinne secem. Absint hinc conventicula, neque ullus vestrum equitet nisi solus. Per Deum iuro! rectum amplectemini et turbas concitare desinetis, et garrula verba (proferre) et dicere « **quid ais?** » **vel** « quid ait? » et « quidam me certiorem fecit »; sin minus efficiam ut unicuique vestrum vita propria curae sit, « quae vobis ratio intercedit cum homine isto » (3). Per Deum! certe in integritate stabitis; sin minus vos **percutiam** gladio eo ictu qui mulieres viduas et pueros patribus orbatos faciat.

(1) Le passage du Coran cité plus haut.

(2) Le verset du Coran figure ici au commencement de la « khutba » comme dans Balâdhurî.

(3) C'est par erreur que ces mots sont insérés ici; ils devraient suivre à : quidam me certiorem fecit; probablement, Ibn Athîr lui-même a fait cette confusion.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

En continuant son récit, Ṭabarî rapporte ici une anecdote qui aurait eu lieu immédiatement après la fin du sermon; la voici (II, 869) :

Tunc surrexit ad eum 'Umayr b. Ḍâbi' e tribu Tamîm, tribus Ḥanẓala aitque : Sospitet Deus principem! ego quidem stipendia haec facere deberem, sed senex sum natu grandis et debilis, ecce filius meus me iunior (validior). Dixit ei (Ḥağğâğ) : Quinam es tu? Respondit ille : 'Umayr b. Ḍâbi' tamimita...

Les mots suivants de Balâdhurî nous racontent ce même fait (274) :

Tunc venit ad eum 'Umayr b. Ḍâbi' b. Ḥârith b. Arṭâa burğumita e tribu Tamîm, aitque : Sospitet Deus principem! ego senex sum natu grandis et debilis, sed ecce filius meus Ḥanẓala... dixit Ḥağğâğ : Certe hic utilior nobis erit quam eius pater! verum dixit ei 'Anbasa b. Sa'îd...

Et voici maintenant le texte de Ibn al-Athîr (IV, 306) qui, tout en suivant Ṭabarî, a emprunté une partie de son récit à Balâdhurî, mêlant ainsi les deux formes, bien distinctes à l'origine :

Tunc surrexit ad eum 'Umayr b. Ḍâbi' e tribu Ḥanẓala, taymita (1) aitque : Sospitet Deus principem! ego stipendia haec facere deberem, sed senex sum natu grandis et debilis; ecce filius meus me iunior (validior) *dixit Ḥağğâğ : certe hic utilior nobis erit quam eius pater*. **Tum** ait : Quisnam es tu? respondit ille : **Ego** sum 'Umayr b. Ḍâbi'...

Un épisode tout à fait semblable serait arrivé à Basra, lorsque Ḥağğâğ s'y rendit, après avoir pris des mesures très énergiques contre les habitants de Kufa. Ṭabarî le rapporte en peu de mots (II, 873) :

Hoc anno Ḥağğâğ excessit urbe Kufa petens Basram et vicarium qui Kufae praeesset creavit Abû Ya'fûr 'Urwa b. Mugîra b. Šu'ba... donec venit Basram ibique concionem habuit ei similem quam incolis Kufae habuerat, et sicut istos, illos quoque minitatus est. Adduxerunt ei quemdam e tribu Yaškur, dicentes : Hic est inoboediens! Respondit ille : Corporis vitio laboro, quod quidem Bišr conspexit et mihi commeatum dedit; ecce meum stipendium aerario restituitur. Sed Ḥağğâğ eius verba non admisit, eumque necavit; quare incolae Basrae terrore perculsi sunt... iter fecit Ḥağğâğ quoad in urbe Rustaqabâd constitit... eratque inter eum et Muhallabum spatium duodeviginti parasangarum; tum surrexit coram populo et dixit : Accessio stipendii quam vobis concessit Ibn Zubayr, est accessio ab homine improbo et rebelli facta, neque eam ratam habebo. Surrexit ei contra dicens 'Abd Allâh b. Ğârûd 'Abdî, aitque : Non est accessio ab homine improbo et rebelli facta, sed a principe fidelium 'Abd al-Malik, qui eam nobis confirmavit.

Le récit de Balâdhurî est plus développé (275) :

Tunc exiit Ḥağğâğ ad urbem Basram cui praefecit Ḥakam b. Ayyûb b. Ḥakam b. Abî 'Aqîl et concionem habuit dicens : Non opus est feminam nuptam docere quomodo sibi caput velamine operire debeat (2), quare oboedientiam excolite, ex qua

(1) Erreur, de copiste probablement, pour « tamim ».
(2) A savoir : Vous savez déjà par vous-mêmes quels sont vos devoirs.

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

re utilitatem percipietis. Qui Basrae est ex copiis Muhallabi ad eum se conferat, etenim si quem eorum invenero post triduum (non profectum), eius caput obtruncabo. Venit ad eum Šurayk b. ʿAmr yaškurita qui corporis vitio laborabat, erat enim monoculus et oculo gossypium (panniculum e gossipio textum) applicare consueverat, quare nomen accepit : « Dhu-l-kursuf » (1) aitque ei : Sospitet Deus principem! ostenderunt me Bišr filio Marwân qui lustratores exercitus iussit nomini meo adscribere « infirmus » (militiae inhabilis) ; stipendium datum est mihi, sed ecce stipendium meum tibi attuli, ut id aerario restituas... Tunc Ḥaǧǧâǧi iussu, caput eius obtruncatum est, quia vacationem a militia accipere petierat; erat autem e primariis viris, neque mansit in urbe Basra defector qui non ad Muhallabum se contulerit... (277) Tunc exiit Ḥaǧǧâǧ ad urbem Rustaqâbâd, incolis Kufae et Basrae comitantibus ; inter Rustaqâbâd et Ahwâz spatium intercedit octo parasangarum, et ab ea urbe distabat tunc temporis Muhallabus spatio duodeviginti parasangarum; voluit autem eum et socios munire (tueri), neque inde discedere donec Deus rebelles perdidisset... (279) in urbe Rustaqâbâd surrexit Ḥaǧǧâǧ concionem habiturus; Deo laudes tribuit, tunc dixit : O incolae ambarum urbium (Kufae et Basrae) hic locus certe vester erit vel hebdomada post hebdomadam, vel mense post mensem, vel anno post annum, quoad Deus perdat rebelles istos qui vobis imminent... (280) tum quadam die concionem habuit dicens : Accessio stipendi quam vobis concessit Ibn Zubayr est accessio ab homine iniquo, rebelli et impio facta, neque eam ratam habebimus. Addiderat Muṣʿab b. Zubayr stipendio uniuscuiusque viri centum (dirhem). Dixit ʿAbd Allâh b. Ǧârûd... : O princeps! non est accessio ab Ibn Zubayr facta; verum a principe fidelium ʿAbd al-Malik, si quidem hic eam ad effectum adduxit et ratam fecit, nobisque data est per manum Bišr b. Marwân. Tunc dixit ei Ḥaǧǧâǧ : Quid ita loqueris? caput tuum super collum bene portare discas, sin minus ipsum auferam tibi (praecidam, res capitis agitur tibi).

Les deux récits qui précèdent ont été utilisés par Ibn Athîr qui en a formé un seul texte, souvent abrégé et modifié. Il est possible, du reste, que ce travail de rédaction soit dû à quelque historien antérieur à Ibn Athîr et que celui-ci aurait utilisé à son tour; mais la méthode reste toujours la même. Voici le texte d'Ibn Athîr (308) :

Hoc anno Ḥaǧǧâǧ excessit urbe Kufa petens Basram, et vicarium qui Kufae praeesset creavit ʿUrwa b. Mugîra b. Šuʿba; **quo tempore** venit Basram, eis concionem habuit **similem concioni Kufae habitam, et minitatus est quemcunque post triduum vidisset non profectum ad Muhallabum.** *Venit ad eum Šurayk B. ʿAmr Yaškurita, qui corporis vitio laborabat, erat enim monoculus et oculo gossypium applicare consueverat, quare* **cognomen** *accepit : « Dhu-l-Kursufa » et dixit : Sospitet Deus principem!* corporis vitio laboro quod quidem Bišr **b. Marwân** conspexit et mihi commeatum dedit; ecce meum stipendium aerario restituitur; *tunc Ḥaǧǧâǧi iussu caput eius obtruncatum est, neque mansit in urbe Basra* **ullus vir e copiis Muhallabi** *qui non ad eum se contulerit...* Tunc iter fecit Ḥaǧǧâǧ ad urbem Rustaqâbâd a qua *urbe distabat Muhallabus spatio duodeviginti parasangarum; voluit autem* **Muhallabum** *et eius socios munire* (tueri) *eo loco. In urbe Rustaqâbâd surrexit Ḥaǧǧâǧ concionem habiturus* **quo tempore ibi constitit,** *aitque : O incolae ambarum urbium, hic locus vester erit mense post mensem, vel anno post annum, quoad Deus perdat* **inimicos vestros** *rebelles istos qui vobis imminent. Tum*

(1) « L'homme au bandeau de coton ».

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

quadam die concionem habuit dicens : Accessio stipendii quam vobis concessit Ibn Zubayr est accessio **iacturam afferens et vana** *ab homine iniquo, impio et rebelli facta, neque eam ratam habebimus. Addiderat Muṣ'ab stipendio uniuscuiusque viri centum* (dirhem); *dixit 'Abd Allâh b. Ǧârûd : Non est accessio ab Ibn Zubayr facta, verum a principe fidelium 'Abd al-Malik; hic eam ad effectum perduxit et ratam habuit per manum Bisr. Tunc dixit ei Ḥaǧǧâǧ : Quid ita loqueris? caput tuum super collum bene portare discas! sin minus ipsum auferam tibi.*

Parmi les événements de l'année 76 Ibn Athîr nous raconte comment 'Abd al-Malik introduisit le monnayage régulier dans le califat (IV, 337) :

Hoc anno cudit 'Abd al-Malik b. Marwân denarios et drachmas (dinâr et dirham) fuitque primus qui ea publice signare instituit in islamismo, ex qua re homines utilitatem ceperunt : causa vero ea cudendi fuit quod in litterarum initio ad Graecos missarum, ipse scribere consueverat (haec verba) : « Dicito : Deus unus est » et Prophetam memorabat una cum adscripta anni nota. Quare ad eum rescripsit imperator Graecorum...

Ce récit, qui paraît si régulier et original, est emprunté à Ṭabarî pour les premiers mots : hoc anno-instituit (II, 939), mais le reste est tiré d'une tout autre source.

Si j'ai préféré choisir ces exemples dans l'histoire d'Ibn Athîr, c'est à cause de la célébrité dont jouit cet auteur; mais on en trouverait dans toutes les grandes histoires ou géographies arabes. Ainsi nous lisons dans le grand dictionnaire de Yâqût (III, 868) à propos du nom de lieu Fartana :

Fartana... ancilla nuncupatur « fartanâ » (παρθένος); « fartanâ » est etiam arx apud Marw ar-Rûdh in qua Ibn Khâzim obsidione cinxit Zuhayr b. Šu'ayb al-'Adawî qui nominabatur Huzârmard, sed Huzârmard est etiam nomen 'Amr b. Ḥafs Muhallabi qui fuit praefectus Afrîqiyya.

Cette notice est empruntée, mot par mot, au « Ṣiḥâḥ » de Ǧauharî qui dit :

(Arabes ancillam nuncupant « fartanâ ») fartanâ est etiam arx apud Marw ar-Rûdh in qua Ibn Khâzim obsidione cinxit Zuhayr b. Šu'ayb al-'Adawî, qui nominabatur Huzârmard.

Mais le texte de Ǧauharî s'arrête ici et les mots suivants ont été ajoutés par Yâqût; le fait est évident grâce à la comparaison avec le « Ṣiḥâḥ »; or si ce livre n'existait plus, on aurait sans doute accusé d'hypercritisme le savant qui eût attribué les derniers mots à une autre source (1).

(1) Comme je l'ai remarqué ailleurs, cette notice relative à Fartanâ est répétée par Yâqût (IV, 118) au sujet d'un prétendu château de « Qaranbâ », ce qui n'est que la fausse lecture de Fartanâ : فرتنا, قرنبا; c'est un château qui ne doit son existence qu'au déplacement des points diacritiques!

Digitized by Google

Original from CORNELL UNIVERSITY

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Les exemples donnés au cours de cette leçon (1) suffiront pour donner une idée de la manière dont les auteurs éthiopiens ou arabes composent leurs histoires; des remarques analogues pourraient être faites à l'égard des historiens syriaques. C'est une méthode qui caractérise l'historiographie sémitique et, en même temps, son infériorité vis-à-vis de l'historiographie classique et moderne.

Rome.

IGNAZIO GUIDI.

(1) L'article de M. le Professeur Guidi est en effet le résumé qu'il a bien voulu nous communiquer, sur nos vives instances, d'une leçon professée à son cours de langues sémitiques (N. D. L. R.).

Digitized by Google

Original from
CORNELL UNIVERSITY

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

L'APOSTOLAT

Séparé du judaïsme, dès la première génération chrétienne, le christianisme n'a pas été une dispersion sans lien, mais ce lien n'a été constitué ni par l'Esprit, ni par la solidarité dans la charité, ni par le régime collégial. Le premier symptôme de ce que l'on pourrait appeler la circulation de l'unité est l'existence de l'apostolat.

Le mot ἀπόστολος appartient au grec classique où, pris substantivement, il a le sens d'envoyé, *missus* (1). Le mot ἀπόστολος ne se rencontre dans les Septante qu'une fois (2), où il a le sens d'envoyé qui porte un message. « Je suis chargé pour toi d'un dur message », dit le prophète Ahias à la femme de Jéroboam. Au contraire, le mot est courant dans le Nouveau Testament (3). Et ce pourrait être un premier indice que l'apostolat est une création proprement chrétienne.

Toutefois le judaïsme a eu lui aussi ses apôtres, mais l'erreur serait de les identifier, quant à leur office, avec ceux que le christianisme a créés. L'ἀποστολή juive est une institution tardive : ni Josèphe, ni les sources rabbiniques anciennes ne la connaissent. Elle paraît être postérieure à la destruction du temple et se rattacher à ce patriarcat juif, qui, à Iabné, reconstitua longtemps pour le judaïsme une centralisation nationale et religieuse (4). Eusèbe de Césarée témoigne qu'au IVe siècle, les juifs avaient coutume de donner le nom d'ἀπόστολοι aux messagers par qui ils faisaient porter à destination les lettres circulaires de leurs autorités, entendez le patriarcat de Iabné : évidemment cette attestation ne vaut que pour l'époque contemporaine d'Eusèbe (5). Dans ce même texte, cependant, Eusèbe affirme avoir trouvé « dans les écrits des anciens » qu'à l'origine du christianisme, « les

(1) H. ESTIENNE, *Thesaurus*, s. v. ἀπόστολος. LIGHTFOOT, *Galatians*[9] (1887), p. 92. HARNACK, *Mission*, p. 237.

(2) I *Reg.* [= III *Reg.*] XIV, 6 : Καὶ ἐγώ εἰμι ἀπόστολος πρός σε σκληρός.

(3) LIGHTFOOT, *Galatians*, p. 94, relève le mot ἀπόστολος 79 fois dans le Nouveau Testament, dont 68 chez saint Paul et chez saint Luc.

(4) SCHUERER, *Geschichte d. j. Volkes*[3], t. III, p. 77.

(5) EUSÈBE, *In Is.* XVIII, 1. Pareille attestation chez saint Épiphan., *Haer.* XXX, 4 et

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

prêtres et les anciens du peuple des juifs, qui résidaient à Jérusalem, ayant libellé des lettres, les envoyèrent partout aux Juifs, pour dénigrer l'enseignement du Christ comme une hérésie nouvelle et ennemie de Dieu... Leurs ἀπόστολοι donc, portant les lettres de papyrus, couraient la terre, dénigrant ce qui était dit de notre Sauveur » (1). Cette affirmation d'Eusèbe, prise « dans les écrits des anciens », paraît prise à saint Justin, qui, trois fois dans le *Dialogue avec le juif Tryphon*, fait allusion aux « hommes choisis envoyés de Jérusalem par toute la terre pour dénoncer l'hérésie athée des chrétiens », et encore aux « hommes choisis envoyés par toute la terre habitée, pour annoncer qu'une hérésie athée et contre la loi avait été répandue par un certain Jésus de Galilée, imposteur : crucifié, ses disciples avaient volé son corps dans le sépulcre, la nuit, et égaraient maintenant les hommes en racontant qu'il était ressuscité des morts et monté au ciel » (2). Vraisemblablement, le dire de Justin est une supposition suggérée par le récit de la démarche faite par les princes des prêtres et les pharisiens auprès de Pilate (MAT. XXVII, 62-66). Le dire de Justin n'a donc pas la valeur d'un fait.

Le judaïsme contemporain de l'Évangile et de la première prédication chrétienne n'en a pas moins connu une certaine sorte d'apôtres. Jérusalem communiquait avec les juiveries de la dispersion par correspondance et par messagers. Saint Paul, prisonnier, en arrivant à Rome, mande auprès de lui les principaux d'entre les Juifs de Rome pour se disculper devant eux. Ils lui répondent : « Nous n'avons reçu de Judée aucune lettre à ton sujet, et aucun des frères qui en sont revenus n'a rien rapporté ou dit de défavorable à ton égard ; mais nous voudrions entendre de ta bouche ce que tu penses, car pour ce qui est de cette secte, nous savons qu'elle rencontre partout de l'opposition » (*Act.* XXVIII, 21-22). Ces lettres, en grande rigueur, pourraient n'avoir rien que de privé ; il n'en est pas de même des lettres que Saul porte à Damas. « Respirant encore la menace et la mort contre les disciples du Seigneur, Saul alla trouver le grand prêtre et lui demanda des lettres pour les synagogues de Damas, afin que, s'il s'y trouvait des gens de cette croyance, il les amenât enchaînés à Jérusalem » (3). Saul a donc sollicité et reçu une mission des autorités hiérosolymites : l'auteur des *Actes* y insiste assez pour que nous n'en

11 ; dans le Code théodosien, XVI, 8, 14 ; chez saint Jérôme, *In Gal.* I, 1. Cf. LIGHTFOOT, *l. c.* HARNACK, *Mission*, p. 238.

(1) EUSÈBE, *l. c.*

(2) JUSTIN, *Dialog.* 17 et 108. Cf. 117.

(3) *Act.* IX, 1-2. Cf. XXII, 5.

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

doutions pas (1). Saul est ainsi une sorte de fondé de pouvoir dépêché par le sanhédrin, et, dans ce sens, il est un ἀπόστολος juif. Remarquons toutefois qu'il ne porte pas en cette circonstance le nom d'ἀπόστολος. Et remarquons, en outre, que, si tant y a que pareilles missions aient été à pareille époque souvent données par les autorités de Jérusalem à des juifs ainsi dépêchés vers des juiveries de la dispersion, ces missions n'avaient rien que de temporaire et d'occasionnel. Lorsque les juifs organisèrent l'ἀποστολή permanente, Jérusalem depuis longtemps n'était plus à eux, et l'ἀπόστολος juif véritable fut simplement alors un fonctionnaire du patriarcat.

Nous pensons donc, à l'encontre de M. Harnack (2), que l'apostolat de la première génération chrétienne n'est pas une institution prise au judaïsme ou dont le judaïsme aurait connu l'analogue. Essayons de préciser ce que la première génération chrétienne a désigné sous ce nom, ἀπόστολος.

*
* *

En premier lieu, ce nom a une acception commune, dans laquelle il signifie purement « messager ». Les Philippiens ont adressé des secours à saint Paul et les lui ont fait parvenir par les mains d'Epaphrodite : Paul renvoie Epaphrodite à Philippes, porteur de l'épître aux Philippiens : « J'ai estimé nécessaire de vous envoyer Epaphrodite, mon frère, mon compagnon de travail et de combat, votre ἀπόστολον et le serviteur de mon indigence » (*Phili.* II, 25). Paul écrit aux Corinthiens qu'il leur envoie Tite et avec Tite deux autres frères. « Pour ce qui est de Tite, il partage [mon labeur] et il est mon collaborateur auprès de vous : pour [les deux autres] nos frères, ils sont ἀπόστολοι des Églises, gloire du Christ » (*II Cor.* VIII, 23). Le mot ἀπόστολος ne semble pas, en ces deux cas, dépasser la signification de messager ou de porteur (3). En ce sens, saint Jean met sur les lèvres du Sauveur la parole : « Un serviteur n'est pas plus grand que son maître, ni un ἀπόστολος plus grand que qui l'envoie » (πέμψαντος, Jo. XIII, 16).

Deuxièmement, le mot apôtre, qui est et reste encore un nom commun, s'achemine à sa signification historique par l'expression « apôtre de Jésus-Christ », qui est l'expression chère à saint Paul. En tête de la plupart de ses épîtres, c'est la qualité dont il accom-

(1) Cf. *Act.* XXVI, 9-12.

(2) HARNACK, *Mission*, p. 242.

(3) Voyez *Act.* XV, 22-23, où Barsabas et Silas sont dépêchés ainsi à Antioche par l'église de Jérusalem. Voyez aussi la lettre qu'ils portent (23-29). Le cas de Tychique est le même, dans *Eph.* VI, 21-22.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

pagne son nom : « Paul, apôtre du Christ Jésus, appelé par la volonté de Dieu » (*I Cor.* I, 1); « Paul, apôtre du Christ Jésus, par la volonté de Dieu » (*II Cor.* I, 1); « Paul, apôtre du Christ Jésus, par la volonté de Dieu » (*Eph.* I, 1). Autant en tête des épîtres pastorales. Quand Paul met dans la suscription d'une épître, avec son nom, celui de quelqu'un de ses collaborateurs, il a grand soin de ne pas leur donner, à eux, une qualité qui ne leur appartient pas. Il écrit en tête de l'épître aux Philippiens : « Paul et Timothée, serviteurs du Christ Jésus » (*Phili.* I, 1). Aux Colossiens : « Paul, apôtre du Christ Jésus par la volonté de Dieu, et Timothée, [son] frère » (*Col.* I, 1). Aux Thessaloniciens : « Paul et Silvanos et Timothée », sans plus (*I* et *II Thess.* I, 1). Aux Corinthiens : « Paul, apôtre du Christ Jésus par la volonté de Dieu, et Timothée, [son] frère » (*II Cor.* I, 1).

Paul cependant ne revendique pas pour lui seul cette qualité d'apôtre authentique : il la reconnaît, en effet, à d'autres, « les autres apôtres », parmi lesquels il énumère « les frères du Seigneur et Céphas », et aussi Barnabé (*I Cor.* IX, 6-7). Au contraire, Timothée n'est nulle part donné comme un apôtre, pas plus qu'Apollon, pas plus, quoi qu'on en ait dit, que Silvanos. Pour Andronicos et Junias (*Rom.* XVI, 7), il y a doute : « Saluez Andronicos et Junias, écrit saint Paul, mes compatriotes et mes compagnons de captivité, qui sont très considérés parmi les apôtres (ἐπίσημοι ἐν τοῖς ἀποστόλοις), et qui ont été avant moi dans le Christ ». Nous inclinons à penser, avec Lightfoot et Harnack (1), qu'Andronicos et Junias sont du nombre des apôtres, plutôt que « considérés aux yeux des apôtres ». On part de là pour induire que le nombre des apôtres a pu être un nombre large, et saint Paul, en effet, le donne à entendre. « Dieu, écrit-il aux Corinthiens, a établi dans l'Église premièrement des apôtres, secondement des prophètes (2), troisièmement des docteurs, ensuite ceux qui ont le don des miracles, puis ceux qui ont les dons de guérir, d'assister, de gouverner, de parler diverses langues. Tous sont-ils apôtres? tous prophètes? tous docteurs? tous thaumaturges? » (*I Cor.* XII, 28-30). C'est le Christ, dit-il ailleurs, qui a fait les uns apôtres, d'autres prophètes, d'autres évangélistes, d'autres pasteurs et docteurs, en vue du perfectionnement des saints, pour l'édification du corps du Christ » (*Eph.* IV, 11-12).

Acceptons l'hypothèse que le nombre des apôtres a été un nombre

(1) LIGHTFOOT, *Galatians*, p. 96. HARNACK, *Mission*, p. 232. Cf. mes *Études d'hist. et de théol. posit.*, t. I, p. 260.

(2) Sur les « prophètes » de l'époque apostolique, voyez *Études d'hist. et de théol. posit.*, t. I, p. 261. Cf. HARNACK, *Mission*, p. 257 et suiv. SOHM, *Kirchenrecht*, t. I, p. 45-46.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

large au même titre que celui des prophètes, des docteurs, des thaumaturges de la première génération chrétienne. S'ensuivra-t-il que l'apostolat soit un pur charisme et un don individuel de l'esprit? On nous assure que telle est la conception que saint Paul a de l'apostolat. Mais s'il en est ainsi, en quoi l'apôtre va-t-il différer du prophète? D'où viendra à l'apôtre la primauté constante que lui attribue saint Paul dans la hiérarchie ébauchée là? Des critiques récents croient distinguer un « apostolat paulinien », qui serait une vocation personnelle immédiate procédant de Dieu, conférant un domaine missionnaire, et l'autonomie spirituelle dans ce domaine (1) : il n'y a rien de ce langage dans les épîtres paulines. Supposé néanmoins que cette définition fût de l'histoire, pourquoi cet apostolat ne s'est-il pas perpétué? Pourquoi personne n'a-t-il hérité de l'apostolat, alors que les prophètes se renouvelaient, au moins un temps? Et comment ne pas supposer que la primauté de l'apostolat, dont personne n'a hérité, tenait à une circonstance de fait qui ne pouvait pas se reproduire?

Saint Paul nous en instruit mieux que personne, car il a eu à défendre sa qualité d'apôtre contre une campagne, tenace et peu bienveillante, menée un peu partout sur ses traces, à Antioche, en Galatie, à Corinthe surtout, pour lui dénier le nom et la qualité d'apôtre. Rien qu'à cette controverse on constate l'importance de la primauté de l'apôtre. Les gens qui harcèlent ainsi saint Paul sont des émissaires venus de Judée, des émissaires, c'est-à-dire, sans doute, des ἀπόστολοι au sens que nous avons dit plus haut au sujet des ἀπόστολοι τῶν ἐκκλησιῶν, des émissaires accrédités par des lettres des « saints » de là-bas, sans doute (*II Cor.* III, 1). Paul les considère comme des apôtres ayant reçu des hommes leur mission (*Gal.* I, 1), au lieu que lui, Paul, ne tient pas des hommes la sienne. Et de là le nom de faux apôtres qu'il leur donne. « Ces gens-là sont de faux apôtres, des ouvriers astucieux, qui se déguisent en apôtres du Christ, et ne vous en étonnez pas, car Satan lui-même se déguise en ange de lumière : il n'est donc pas surprenant que ses ministres (διάκονοι αὐτοῦ) se déguisent en ministres de justice. Leur fin sera selon leurs œuvres » (*II Cor.* XI, 13-15). Mais ces émissaires ont la prétention de parler au nom de vrais apôtres, ceux qui sont à Jérusalem, et Paul, accusé d'usurper son apostolat, se défend.

I Cor. XV. [1] *Je vous rappelle, frères, l'évangile que je vous ai annoncé, que vous avez reçu, dans lequel vous avez persévéré,* [2] *et par lequel aussi vous êtes sauvés, si vous le retenez tel que je vous l'ai annoncé...* [3] *Je vous ai enseigné avant tout, comme*

(1) H. Monnier, *La notion de l'apostolat, des origines à Irénée* (Paris, 1903), p. 35.

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

je l'ai appris moi-même, que le Christ est mort pour nos péchés, conformément aux Écritures; [4] *qu'il a été enseveli et qu'il est ressuscité le troisième jour, conformément aux Écritures;* [5] *et qu'il est apparu à Céphas, puis aux douze.* [6] *Après cela, il est apparu en une seule fois à plus de cinq cents frères, dont la plupart sont encore vivants et quelques-uns se sont endormis.* [7] *Ensuite, il est apparu à Jacques, puis à tous les apôtres.* [8] *Après eux tous, il m'est aussi apparu à moi, comme à l'avorton.* [9] *Car je suis le moindre des apôtres, moi qui ne suis pas digne d'être appelé apôtre, parce que j'ai persécuté l'église de Dieu.* [10] *C'est par la grâce de Dieu que je suis ce que je suis, et sa grâce en moi n'a pas été vaine; loin de là, j'ai travaillé plus qu'eux tous, non pas moi pourtant, mais la grâce de Dieu qui est avec moi.*

L'authenticité de l'apostolat de Paul est prouvée par l'authenticité de l'évangile qu'il a prêché : Paul a enseigné ce qu'il a appris lui-même. — L'authenticité de son apostolat est prouvée ensuite par le concours que Dieu lui a donné. Car assurément Paul est le moindre des apôtres, de toute manière, et l'humilité de Paul s'applique à le dire très fortement, pour mieux relever l'efficacité de la grâce qui a opéré par lui : une communauté chrétienne comme celle de Corinthe, qu'il a fondée et où Dieu a confirmé son œuvre par l'effusion de ses grâces, devient la justification empirique de l'apostolat de l'apôtre. « Avons-nous besoin, comme certaines gens, de lettres de recommandation auprès de vous ou de votre part? C'est vous-mêmes qui êtes notre lettre, écrite dans nos cœurs, connue et lue de tous les hommes. Oui, manifestement, vous êtes une lettre du Christ, écrite par notre ministère, non avec de l'encre, mais par l'Esprit du Dieu vivant » (*II Cor.* III, 1-3). — Troisièmement, l'authenticité de l'apostolat de Paul est prouvée par le fait qu'il a vu le Seigneur. L'apôtre attache à ce fait une importance grande, parce que ce fait lui constitue une prérogative qu'il a en commun avec les apôtres à qui on l'oppose, ceux qui sont à Jérusalem. « J'estime que je ne suis inférieur en rien à ces apôtres par excellence » (*II Cor.* XI, 5). « Sont-ils Hébreux? Moi aussi, je le suis. Sont-ils Israélites? Moi aussi. Sont-ils de la postérité d'Abraham? Moi aussi. Sont-ils serviteurs du Christ? Ah ! je vais parler en insensé, je le suis plus qu'eux » (*Id.* 22-23). Paul énumère alors toutes les épreuves de son apostolat à travers la gentilité, et de conclure : « Je n'ai été inférieur en rien à ceux qui sont les apôtres, quoique je ne sois rien » (*Id.* XII, 11). Ailleurs, associant Barnabé à sa défense, Paul écrit : « N'avons-nous pas le droit de mener avec nous une sœur, comme font les autres apôtres, et les frères du Seigneur, et Céphas? » (*I Cor.* IX, 5). Et encore, ceci en son nom personnel : « Ne suis-je pas libre? Ne suis-je pas apôtre? N'ai-je pas vu Jésus notre Seigneur? N'êtes-vous pas mon ouvrage dans le Seigneur? Si pour d'autres je ne suis pas apôtre, je le suis au moins pour vous, car vous êtes le sceau de mon apostolat dans

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

le Seigneur. Voilà ma réponse à mes détracteurs » (*Id.* 1-3). Paul revient là à la preuve donnée déjà : les fidèles par lui convertis sont une preuve qu'il est apôtre. Mais ce n'est qu'une preuve de seconde ligne, puisque d'abord Paul rappelle qu'il a vu le Seigneur : « Ne suis-je pas apôtre? N'ai-je pas vu Jésus? » Parce que la communauté de Corinthe est l'ouvrage de Paul, Paul est apôtre : mais au même titre, sinon mieux, Paul est apôtre, parce que Paul a vu Jésus (1).

Toutefois ce plaidoyer de Paul est une réponse aux imputations de ses adversaires, et il n'atteint pas encore le point fondamental, qui est de savoir ce qui fait l'apôtre. Ni la pureté de son évangile, ni l'activité et la fécondité de sa prédication, si miraculeuse soit-elle, ne suffisent à faire de son apostolat un office réservé, distinct en soi de l'office de Timothée ou d'Apollos, par exemple. Et pareillement avoir vu Jésus n'est pas le privilège des seuls apôtres, puisque le Seigneur ressuscité est apparu « en une seule fois à plus de cinq cents frères, dont la plupart sont encore vivants », et dont Paul ne nous dit pas qu'ils aient été apôtres. Au vrai, apôtre du Christ, comme Paul en revendique la qualité, signifie envoyé du Christ, envoyé par le Christ, comme apôtre des églises signifie envoyé par les églises : Paul parle des ἀπόστολοι Χριστοῦ (*II Cor.* XI, 13) comme il parle des ἀπόστολοι ἐκκλησιῶν (*Id.* VIII, 23). Si les ἀπόστολοι ἐκκλησιῶν ont pour lettre de créance une lettre que leur donne l'église qui les envoie, l'ἀπόστολος Χριστοῦ ne pourrait être accrédité que par une lettre du Christ : condition irréalisable, et voilà pourquoi Paul peut dire aux Corinthiens : « Vous m'êtes une lettre du Christ ». Être envoyé par le Christ suppose qu'on a vu le Christ, non pas dans le troisième ciel, si on y est ravi, mais sur terre et comme l'ont vu les témoins de sa résurrection. Voilà pourquoi Paul est le dernier des apôtres, étant le dernier qui a vu le Seigneur. Après Paul il n'y aura plus d'apôtre. Enfin et surtout être envoyé par le Christ implique qu'on a reçu sur terre du Christ en personne une mission, là est la vraie racine de l'apostolat : et n'est-ce pas la signification profonde du miracle qui a converti Paul sur le chemin de Damas? Si Paul peut se proclamer « apôtre, non de la part des hommes, ni par un homme, mais par Jésus-Christ et Dieu le père qui l'a ressuscité d'entre les morts » (*Gal.* I, 1), la raison en est que Dieu est intervenu par sa volonté : « Il lui a plu de révéler en moi son

(1) Avoir vu le Christ. Si Paul en tire argument, on peut induire que ses adversaires faisaient valoir que les apôtres authentiques avaient vu le Christ, plus encore, avaient vécu avec le Christ. Par là s'expliquerait le texte de l'épître aux Galates (II, 6) : « Ceux qui étaient les notables, quels qu'ils aient été jadis, cela ne m'importe pas : Dieu ne fait point acception de personne... ». Cf. LIGHTFOOT, *Galatians*, p. 108.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Fils, afin que je l'annonçasse parmi les gentils », et sur-le-champ Paul est parti pour l'Arabie, « sans consulter ni la chair, ni le sang, sans monter à Jérusalem vers ceux qui étaient déjà apôtres » (τοὺς πρὸ ἐμοῦ ἀποστόλους, *Gal.* I, 16-17). Paul a reçu directement sa mission de Dieu par Jésus-Christ : « Jésus-Christ par qui nous avons reçu la grâce et l'apostolat (δι' οὗ ἐλάβομεν χάριν καὶ ἀποστολήν) pour amener en son nom à l'obéissance de la foi tous les gentils » (*Rom.* I, 5). C'est en ce sens plein que Paul est apôtre, non simplement apôtre, mais « apôtre du Christ », envoyé personnellement par le Christ en personne (1).

*
* *

Une fois défini, à l'aide de saint Paul, l'apostolat de « l'apôtre du Christ », nous sommes mieux à même de rechercher à qui, en dehors de Paul, cette qualité a appartenu, et en quelle mesure la définition donnée là est essentielle.

Cette première donnée est acquise, que Paul est le dernier des apôtres, parce qu'il est le dernier à qui le Christ ressuscité s'est montré : de tous les autres apôtres Paul peut dire οἱ πρὸ ἐμοῦ ἀπόστολοι.

Une seconde donnée doit être tenue pareillement pour acquise, que saint Paul a la conviction d'avoir reçu de Dieu mission d'être l'apôtre de la gentilité (2), tandis que les autres apôtres (οἱ πρὸ ἐμοῦ ἀπόστολοι) sont envoyés aux circoncis. Le texte célèbre de l'épître aux Galates (II, 1-14) le prouve surabondamment. Paul prêche depuis quatorze ans parmi les païens, en Syrie, en Cilicie : il a été jusque-là « inconnu de visage aux églises de Judée qui sont dans le Christ » (I, 22). Une révélation le fait partir pour Jérusalem, où il exposera l'évangile qu'il prêche parmi les païens, afin de pouvoir assurer qu'il n'y a pas deux évangiles et que la pureté de son évangile atteste l'authenticité de son apostolat. Il importe donc qu'il confère avec les apôtres des circoncis. Cet évangile, écrit-il, « je l'exposai en particulier (κατ' ἰδίαν) aux notables » (τοῖς δοκοῦσιν). S'ils avaient désavoué Paul, c'en eût été fait de son apostolat, et l'apôtre pendant quatorze ans passés aurait « couru en vain » (II, 2). Tout un parti de chrétiens, zélotes, mal détachés du pharisaïsme, insistait pour que l'on contraignît Paul à imposer la circoncision aux gentils convertis. « Mais, continue Paul, les notables (οἱ δοκοῦντες) ne m'imposèrent rien : au contraire, voyant que l'Évangile m'avait été confié pour les incirconcis, comme à Pierre pour les circoncis, — car celui qui a fait de Pierre l'apôtre des circoncis, a

(1) Sohm, *Kirchenrecht*, t. I, p. 42. Cf. *Gal.* IV, 14; *I Cor.* IX, 17. Le cas de saint Mathias fait seul difficulté.

(2) Cf. *Rom.* XI, 13.

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Digitized by Google

Original from
CORNELL UNIVERSITY

aussi fait de moi l'apôtre des païens, — et ayant reconnu la grâ
m'avait été accordée, Jacques, Céphas et Jean, qui sont cons
comme des colonnes (οἱ δοκοῦντες στῦλοι εἶναι), me donnèrent à n
Barnabé les mains en signe d'accord, afin que nous allassions, n
païens, eux aux circoncis » (II, 6-9). On peut donc identifier les
qui sont avant Paul avec les notables de Jérusalem, lesquels
postolat des circoncis.

Du même coup, voici des noms, et d'abord Jacques, Pierre
qui, parmi ces notables, sont considérés comme les colonnes
est apôtre, cette qualité vient de lui être donnée par saint Pa
II, 8). Jacques aussi, au témoignage encore de saint Paul écri
sa première visite de Jérusalem, celle qui se place trois ans
conversion, quatorze ans avant la visite que nous avons mention
haut : « Je montai à Jérusalem pour faire la connaissance de C
je demeurai quinze jours auprès de lui : mais je ne vis aucun
apôtres, si ce n'est Jacques, le frère du Seigneur » (I, 18-19). Si
frère du Seigneur, est apôtre, un autre texte de saint Paul s
« N'avons-nous pas, dit-il aux Corinthiens, le droit de mener a
une sœur, comme font les autres apôtres, et les frères du Sei
Céphas? » (*I Cor.* IX, 5). Donc les « frères du Seigneur » sont c
par saint Paul comme du nombre des apôtres, aussi bien que
et il n'y a pas lieu de distinguer d'un côté les apôtres, d'autr
« frères du Seigneur ». On en dira autant du texte de l'épître
thiens : « Ensuite, il est apparu à Jacques, puis à tous les
(*I Cor.* XV, 7). Jusqu'ici toutefois le nombre des apôtres est r
terminé. Il n'y a qu'un texte, dans toutes les épîtres pa
saint Paul parle des douze : « Il est apparu à Céphas, puis au
(*I Cor.* XV, 5). Mais ce texte, dont il n'y a pas lieu de su
valeur critique, suffirait à établir que, pour saint Paul, les
un nombre consacré par l'usage pour désigner le groupe d
fait partie, et donc les « notables » de Jérusalem, et donc
qui étaient apôtres avant Paul, et nous pouvons conclure
douze sont apôtres, ce qui n'est pas douteux, ils ne sont
apôtres, puisque, sans être des douze, Paul est apôtre, et
Barnabé.

Dans l'Évangile de saint Jean les douze sont mention
formant le groupe des disciples les plus étroitement
ment attachés à Jésus. Saint Jean ne raconte pas leur voca
tive, et il ne donne pas la liste de leurs douze noms : j
leur donne le nom d'apôtres. Mais saint Jean atteste que
choisis : « N'est-ce pas moi qui vous ai choisis, vous les

Digitized by Google Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

l'un de vous est un démon. Il parlait de Judas, fils de Simon Iscariote, car c'était lui qui devait le trahir, lui, l'un des douze » (*Jo.* VI, 70-71). Saint Jean mentionne de même saint Thomas : « Mais Thomas, l'un des douze, celui qu'on appelle Didyme, n'était pas avec eux lorsque Jésus vint » (XX, 24). A la cène, il n'est pas dit expressément que Jésus ait autour de lui les douze, mais il y a nommément Pierre, Thomas, Philippe, Jude, Judas et le disciple préféré. Incontestablement, le discours après la cène est une sorte d'investiture et de glorification des douze. « Ce n'est pas vous qui m'avez choisi, mais c'est moi qui vous ai choisis et qui vous ai établis, pour que vous alliez, et que vous portiez du fruit, et que votre fruit demeure » (*Jo.* XV, 16). Puis, s'adressant au Père : « Lorsque j'étais avec eux, je les conservais dans votre nom : j'ai gardé ceux que vous m'avez donnés, et pas un d'eux ne s'est perdu, hormis le fils de perdition » (XVII, 12). « Comme vous m'avez envoyé (ἀπέστειλας) dans le monde, je les ai aussi envoyés (ἀπέστειλα) dans le monde » (XVII, 18). On veut que ce discours ait en vue, non les douze, mais les disciples au sens le plus large, et s'adresse ainsi à tous les croyants qui viendront ensuite ; on en conclut que la notion du collège apostolique est absente du quatrième Évangile (1). Nous croyons, au contraire, que tous les traits que nous venons de relever s'entendent des douze directement, des douze que Jésus a choisis, qu'il a établis, parmi lesquels Judas seul a été infidèle, et enfin qu'il a envoyés lui-même en son nom dans le monde. La notion d'apostolat (le mot même se laisse entrevoir) est ici essentiellement la même que chez saint Paul, à cette différence près qu'elle n'est réalisée, semble-t-il, que dans les douze. Quant aux croyants, ils sont au delà et n'apparaissent que comme les convertis des douze : « Je ne prie pas pour eux seulement, mais aussi pour ceux qui, par leur parole, croiront en moi » (XVII, 20).

Dans l'Évangile de saint Marc, il n'est parlé que des douze. Une fois seulement les douze sont appelés apôtres, au retour de la mission que leur a donnée Jésus au cours du ministère galiléen : « Alors il appela près de lui les douze, et commença de les envoyer (ἀποστέλλειν) deux à deux... » (VI, 7). Ils reviennent : « De retour près de Jésus, les apôtres (ἀπόστολοι) lui rendirent compte de tout ce qu'ils avaient fait et de tout ce qu'ils avaient enseigné » (VI, 30). Mais il semble bien que dans ce passage unique le mot ἀπόστολος n'ait pas d'autre signification que celle du verbe ἀποστέλλειν (2). Dans l'évangile de saint Mathieu, il n'est pareillement question que des douze. La constance

(1) HARNACK, *Mission*, p. 231.
(2) MONNIER, p. 153. LOISY, *Le quatrième Évangile* (Paris, 1903), p. 478.

Digitized by Google

Original from
CORNELL UNIVERSITY

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

des témoignages qui parlent des douze ne permet pas de douter que ce choix de douze disciples n'ait été vraiment fait par Jésus en personne, conformément au récit des trois Synoptiques (1). Il reste seulement improbable que dans la langue de Jésus ils aient porté un autre nom que celui de disciples : les douze ont tenu leur mission de Jésus, et leur nom d'apôtres, de la première génération chrétienne.

Ces vocables recouvrent des notions qu'il faut distinguer. Les douze ont été choisis par Jésus pour rendre témoignage de lui aux douze tribus d'Israël, d'abord, et voilà peut-être pourquoi ils sont douze (2). Jésus leur dira : « Au jour du renouvellement, vous siégerez aussi sur douze trônes et vous jugerez les douze tribus d'Israël » (*Mat.* XIX, 28), car ils sont envoyés d'abord aux douze tribus d'Israël. Au surplus, Jésus peut donner ce symbolisme au nombre douze, sans faire de ce nombre un nombre en quelque sorte nécessaire et limitatif. Mais quand Jésus aura disparu de cette terre, il se trouvera un courant dans le christianisme primitif pour attacher à ce nombre une signification judaïsante, et pour exiger impérieusement que l'Évangile ne sorte pas d'Israël. Les *Actes* nous montrent la communauté de Jérusalem soucieuse de parfaire le nombre douze en donnant un successeur à Judas, en la personne de Mathias (*Act.* I, 15-26). Chose étonnante, les douze disparaîtront un à un, sans que les survivants songent à combler les vides successifs qui se produiront. L'importance, attachée au nombre douze a été éphémère. Une idée, au contraire, subsistera et ira se fortifiant de plus en plus, celle de l'apostolat considéré comme une mission donnée par le Christ.

Chez saint Luc, tel est le respect qu'il a de ses sources, on peut noter la transition d'une notion à l'autre. En tant que saint Luc emprunte les éléments de son récit à la tradition synoptique, il dit « les douze », ou encore, là où le récit l'exige, il corrige et dit « les onze ». Dans le récit de l'élection de Mathias, il raconte comment on choisit « parmi les hommes qui nous ont, dit saint Pierre, accompagnés tout le temps que le Seigneur Jésus a vécu avec nous, — à partir du baptême de Jésus jusqu'au jour où il a été enlevé du milieu de nous, — pour devenir avec nous témoin de sa résurrection ». On tire au sort entre Barsabbas et Mathias, et Mathias, sur qui tombe le sort, « fut associé aux onze apôtres » (*Act.* I, 21-26). Partout ailleurs, saint Luc dit simplement « les apôtres ». Il entend bien que Paul soit apôtre, et Barnabé comme Paul; il les appelle eux deux aussi « les apôtres »

(1) MARC, III, 13-19; MAT. X, 1-4; LUC, VI, 12-16. Cf. HARNACK, *Mission*, p. 230.
(2) LIGHTFOOT, *Galatians*, p. 95.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

(*Act.* xiv, 4, 6, 13). Ces douze sont les apôtres que Jésus a choisis (οὓς ἐξελέξατο *Act.* i, 1), mais ce nombre n'est pas limitatif, puisque Paul et Barnabé sont apôtres. Enfin, saint Luc a recueilli, lui seul, le récit concernant la mission des soixante-douze disciples (*Luc,* x, 1); nombre peut-être symbolique, puisque, en s'additionnant aux douze, il donne sept fois douze; en toute hypothèse, nombre qui implique que la mission donnée par Jésus de prêcher l'Évangile n'est pas, dans la pensée et dans l'information de Luc, strictement restreinte aux douze. La pensée de saint Luc rejoint par là celle de saint Paul.

* * *

Qu'il s'agisse des « douze », comme on aimait à dire avec affectation dans les communautés judaïsantes, qu'il s'agisse des « apôtres du Christ », comme saint Paul préférait dire, — qu'il s'agisse des « apôtres », comme dit saint Luc aussi bien des douze que des autres, — de toute façon, nous saisissons dans le christianisme primitif un principe de ralliement et d'autorité.

L'expansion du christianisme est, si l'on veut, la poussée de l'Esprit qui opère en lui; la solidarité dans la charité, qui unit tous ses membres et toutes ses communautés, est un fruit de l'Esprit; mais l'Esprit ne serait pas nécessairement un principe d'unité. L'Esprit se subordonne à un principe autre que lui : saint Paul est conduit par l'Esprit à Jérusalem pour exposer son évangile aux « colonnes » qui sont là (1), pour faire la preuve que son évangile n'est pas différent de celui des « colonnes », sans quoi ses quatorze années de labeur missionnaire seraient une course vaine : saint Paul provoque ainsi l'acte que l'on aime à appeler le « concile de Jérusalem », non sans raison, puisqu'il est la manifestation d'un pouvoir statutaire et normatif dans le christianisme, mais ce pouvoir est déjà en acte dans les communautés chrétiennes.

Ce que l'on doit dire aussi, c'est que les apôtres, qui jouent ce grand rôle, ont autorité parce qu'ils sont « apôtres du Christ », parce qu'ils ont été choisis par le Christ. Là est la circonstance de fait qui les a investis de cette autorité, et qui explique pourquoi le nombre des apôtres est limité, pourquoi l'office et la mission des apôtres s'éteindront avec eux, pourquoi le souvenir des apôtres sera si grand. Ils auront des successeurs, qui ne seront point apôtres, mais qui pourront se réclamer d'eux, comme eux peuvent se réclamer du Christ.

(1) Cf. *I Cor.* xiv, 36.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Les apôtres ont fondé vraiment une tradition et une autorité vivante.

Et, avant d'aller plus loin, ne constatons-nous pas ainsi dans les textes et dans les faits de l'âge apostolique le rôle historique de l'apostolat, que les critiques actuels, par une sorte de préjugé tacite, semblent s'accorder à minimiser de toute façon? Ils reconnaissent, avec M. Weizsaecker, avec M. Sohm (1), que le régime communautaire chrétien est ce qu'ils nomment une création primitive de l'esprit chrétien. Mais, à leurs yeux, ce régime communautaire a pour centre de formation, en chaque église locale, l'épiscopat, l'épiscopat d'abord plural, bientôt monarchique, qui donne à chaque communauté chrétienne une constitution. C'est au second siècle, au moment de la lutte contre les gnostiques, que, l'épiscopat local se haussant à un office, non plus local, mais universel, la théorie de la succession apostolique viendra à point légitimer cette évolution, cette usurpation, qu'aura rendue possible le fait de la confédération de plus en plus étroite de toutes les communautés chrétiennes entre elles, et aussi, comme dit M. Sohm, le fait de l'entrée de toutes ces communautés particulières dans un même *kartel* ou programme librement consenti de croyance. — Comme si la circulation de l'unité de croyance datait du second siècle seulement? — Mais on veut, en dépit des textes, que la première génération chrétienne n'ait pas eu une foi d'autorité. Les formes statutaires et juridiques des premières communautés chrétiennes étaient quelque chose de purement extérieur et disciplinaire : elles réglaient la conduite et l'administration de la communauté, elles se superposaient, en quelque sorte du dehors, et avaient un caractère, pour ainsi dire, politique, au sens large, ou, plus simplement, pratique. On fait de l'épiscopat plural une façon d'association cultuelle spontanée! Mais la foi, mais la doctrine, elle est fondée sur le charisme, sur le don de l'Esprit, et elle n'a rien à voir avec l'administration, jusqu'au jour où, les charismes ayant cessé, la fonction enseignante se confondra avec la fonction administrante, et où, aux mains de l'évêque, il y aura cumul des deux offices. Toutefois, nous assure-t-on, *ab initio non fuit sic*. — Et toute cette construction serait fort spécieuse, si la première génération chrétienne n'avait été gouvernée par l'apostolat.

Pierre BATIFFOL.

(1) SOHM, *Kirchenrecht*, t. I, p. 4-15.

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

PASCAL ET LES PROPHÉTIES MESSIANIQUES (1)

Pascal est à la mode, dirait-on, si cette expression n'était injurieuse pour un génie dont la gloire grandit avec le temps. Ce sont surtout les *Pensées,* que l'on ne cesse de commenter et de disposer dans un ordre nouveau, jusqu'à ce qu'enfin on ait pris le parti d'éditer un luxueux fac-similé du manuscrit autographe. Et tant de travaux, dans des sens très divers, ont du moins détruit l'opinion si légère du scepticisme de Pascal. Pascal a été un croyant, et un croyant mystique; son fameux pyrrhonisme n'est que l'envers de l'adhésion enthousiaste et passionnée de toute son âme à la Foi. C'est à la Foi qu'il voulait élever le monument dont les *Pensées* ne sont pas même l'ébauche, de sorte qu'il est impossible de s'attacher aux *Pensées* sans se demander quelle était la religion de Pascal. Et lorsqu'on s'est fait une idée de la religion de Pascal, ou, selon la formule de M. Sully Prudhomme, de la vraie religion selon Pascal, on est tenté d'éprouver les raisons de croire qu'il proposait aux autres.

Aussi le poète métaphysicien, dans l'ouvrage auquel nous faisions allusion (2), après avoir protesté que son unique mobile a été « le plaisir intellectuel de faire concorder le plus et le mieux possible toutes les idées, tous les sentiments de Pascal propres à démontrer la vérité de la religion chrétienne (3) », avoue cependant qu'il devait fatalement rencontrer « la question controversée du conflit entre le dogme catholique et la raison », conflit dans lequel il prend parti contre le christianisme, très nettement, malgré beaucoup de protestations de respect.

Spécialement à propos des prophéties, M. Sully Prudhomme suggère que les raisonnements de Pascal pourraient bien avoir été ébranlés et ruinés par les progrès de l'exégèse. Et il est en effet incontestable que certains raisonnements qui paraissaient solides à Pascal n'ont plus pour nous aucune force.

(1) Conférence lue à Saint-Étienne de Jérusalem, janvier 1906.
(2) *La vraie religion selon Pascal,* Paris, Alcan, 1905.
(3) Page VIII s.

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

Et pourtant, au cours d'études assez prolongées sur les prophéties, nous avons été vivement frappé de ce que les *Pensées* contenaient sur ce point de fécond et de décisif; on dira même, si l'on veut, d'actuel.

Il nous a paru que Pascal avait touché juste. Son argument a été négligé assez ordinairement par les exégètes (1), et cependant, pour le dire avec lui : « dès qu'une fois on a ouvert ce secret, il est impossible de ne pas le voir ». C'est donc une dette de reconnaissance que nous payons au génie en écrivant ces pages. Ce n'est pas lui manquer de respect que de noter les progrès de la critique qu'il ne pouvait prévoir. Ce n'est d'ailleurs qu'au nom d'une autorité collective comme celle des théologiens ou celle des exégètes que nous osons entreprendre de contrôler son argumentation. Nous avons déjà dit qu'elle demeure dans toute sa force, et peut-être même cette force est-elle plus intacte dans ce qui lui appartient en propre que dans ce qu'il a emprunté aux recueils apologétiques de son temps.

* * *

Pascal a attaché la plus grande importance à la prophétie, regardée comme le sceau que Dieu donne à son œuvre en l'annonçant d'avance. Ceux mêmes qui nient la prophétie, comme tout le surnaturel, n'en contestent pas la définition. Très ordinairement, s'ils la déclarent impossible, c'est qu'ils n'admettent pas un Dieu personnel. Ce n'est point contre des panthéistes qu'argumentait Pascal, ni contre ceux, moins nombreux, qui estiment les prophéties incompatibles avec le jeu de la liberté. A qui donc s'adressait-il? Le plus souvent les prophéties ont été discutées avec les Juifs. Professant comme les chrétiens que les livres de l'Ancien Testament ont une autorité divine, ils épargnent à l'apologiste une bonne partie de sa tâche. Or cette polémique avait précisément reçu au temps de Pascal un nouvel éclat par la publication du très remarquable *Pugio fidei* du dominicain Raymond Martini, édité en 1651 par Joseph de Voisin qui l'enrichit de notes fort érudites. Pascal l'a connu et l'a certainement employé (2) ; aussi quelques-uns de ses traits sont-ils dirigés contre les Juifs. Ils ne sont pas cependant, comme par exemple dans le dialogue de saint Justin avec Tryphon, ses interlocuteurs directs. Le soin que prend Pascal de prouver l'autorité humaine des Livres Saints montre assez qu'il ne les vise pas les premiers. Il est apologiste comme on l'est encore aujourd'hui.

(1) Sauf Calmet.
(2) Ce fait a été établi par M. Molinier dans son édition des *Pensées*.

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Digitized by Google

Original from CORNELL UNIVERSITY

Sans s'adresser directement et uniquement aux incrédules, plus soucieux ordinairement de confirmer dans leur foi des chrétiens de bonne volonté, l'apologiste entend cependant donner des preuves solides.

Le fait des prophéties, à prendre ce mot pour sa simple valeur littéraire, est reconnu de tous. Il s'est trouvé des hommes, dans Israël, et nulle part ailleurs, pour annoncer à leur nation un Roi, consacré par l'huile sainte, un Oint ou Messie dont ils ont décrit le rôle, et c'est surtout par lui que devrait se produire une grande rénovation religieuse qui, partie du peuple juif, s'étendrait à l'humanité tout entière. Ce Messie est-il venu? est-ce Jésus de Nazareth? Voilà la question.

A cette question ceux qui ont répondu affirmativement ont employé deux manières. Une de ces manières est simple et facile; c'est celle des Apôtres; c'est aussi celle de Pascal; c'est la bonne, nous essayerons de le montrer plus loin.

D'autres ont pensé que cette façon d'envisager le fait religieux en s'aidant surtout du sens religieux manquait de rigueur mathématique, qu'elle n'était propre à convertir que des convertis, et ils ont insisté de plus en plus sur une sorte de raisonnement qu'ils croient démonstratif et qu'il nous faut exposer si nous voulons juger clairement de la méthode de Pascal. Nous en empruntons le thème à un théologien moderne de la Compagnie de Jésus, à cause du rang très distingué qu'il occupe parmi les apologistes modernes, et surtout parce qu'il lui a donné sa forme la plus accentuée.

Le R. P. Christian Pesch (1), parfaitement averti des difficultés soulevées par la critique sur l'origine de certains livres de l'Ancien Testament, y coupe court en constatant tout d'abord l'existence au temps de Jésus, et au moins deux siècles auparavant, de tous les livres dont l'authenticité proprement dite est plus ou moins contestée. Ces livres annoncent que l'envoyé de Dieu aura tels et tels caractères. Si quelqu'un vient avec ces caractères, il sera son envoyé. Il n'est pas requis, pour que la preuve tienne, que ces livres aient un même auteur et un auteur divin. On les prend pour des faits humains, et si la Bible a plusieurs auteurs, peu importe! Si différents ouvriers ont fait qui une main, qui un bras, qui un pied, qui une tête, sans accord préalable, il est impossible de faire une statue avec ces membres hétérogènes. Or les prophéties ont tracé des traits qui s'appliquent au Christ; le portrait répondait d'avance à la personne... donc nous

(1) *Praelectiones dogmaticae*, p. 125-146. Herder, 1898.

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

n'avons pas affaire au hasard, mais à un artiste qui en même temps mène l'histoire. L'auteur conclut : (1) « Un événement prédit au hasard peut se réaliser par hasard en une certaine personne; cela est déjà beaucoup moins probable de deux événements prédits au hasard... Supposons ainsi vingt événements prédits au hasard, et que la probabilité contre l'un d'eux est en elle-même de 10 contre 1; dans deux événements pris ensemble elle sera de 100 contre 1, dans trois, de 1.000 contre 1; dans vingt de 100.000.000.000.000.000.000 contre 1; probabilité nulle ».

Or l'auteur n'énumère pas moins de vingt-quatre points prophétisés de Jésus-Christ, et accomplis en sa personne. La thèse paraît donc bien démontrée et avec une rigueur, comme nous disions, mathématique.

Et pourtant, à y regarder de près, les difficultés sont telles, qu'il reste vraiment peu de chose des vingt-quatre points, et l'esprit, déçu de ce prestige mathématique, hésitera peut-être à se servir du reste, très solide cependant, pourvu qu'on l'emploie avec une autre méthode.

La critique s'exercera naturellement sur les deux côtés du diptyque qu'il s'agit de faire coïncider. Pour les livres de l'Ancien Testament on n'insistera pas sur la date de leur composition, mais on appellera l'attention sur quelques contresens ou erreurs textuelles qui auraient été corrigés depuis longtemps, n'était l'attachement qu'on professe pour ces passages dits messianiques. Ainsi le texte original ne permet guère de voir dans Zacharie (XII, 10) une allusion à la crucifixion du Christ (2). Lorsque Daniel annonce que le persécuteur « conclura une alliance ferme avec un grand nombre pendant une semaine et au milieu de la semaine il fera cesser le sacrifice et l'oblation », on prétend appliquer au ministère de Jésus pendant trois ans et demi ce que saint Irénée attribuait cependant à l'Antéchrist. Et on ne peut non plus trop insister sur les semaines de Daniel; tel incrédule refusait de devenir catholique pour avoir la liberté de penser, avec tous les critiques, — et nous eussions ajouté, pour le rassurer, avec bon nombre de catholiques, — que Daniel faisait allusion à Antiochus Épiphane.

La critique sera surtout exigeante au sujet de l'autre page, celle qui constate l'accomplissement. Qu'on n'oublie pas que, quelque bien disposé que soit le lecteur, l'apologiste le suppose incroyant et doit

(1) *Loc. laud.*, p. 143 s.
(2) Cf. *RB*. 1906, p. 75.

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

lui donner des preuves. Il devra cette fois prouver la véracité des livres du Nouveau Testament, et l'infidèle, vraiment infidèle ou infidèle de bonne composition, insistera sur l'objection obvie : que les faits ont été arrangés pour marquer l'accomplissement des prophéties. Tant qu'on ne regardera pas les Évangiles comme inspirés, la sincérité des Évangélistes et le désir qu'ils avaient d'être bien informés ne pourront jamais établir clairement la réalité de certains petits faits. Que Judas ait vendu son maître précisément trente pièces d'argent, que Jésus ait été abreuvé de vinaigre, qu'on ait partagé ses vêtements et tiré sa robe au sort; ce sont des détails qu'il sera d'autant plus difficile d'utiliser comme accomplissement des prophéties qu'ils en ont été déjà rapprochés dans l'Évangile, surtout s'ils se trouvent dans saint Matthieu qui se préoccupe beaucoup de faire ce raccord, ou dans saint Jean qui est enclin à l'allégorie. D'autres fois on alléguera que le Christ ayant lui-même entendu réaliser la prophétie, cette réalisation n'a plus de valeur probante, comme lorsqu'il a fait son entrée à Jérusalem sur un âne, conformément à Zacharie (Matth. XXI, 1 s.; Zach. IX, 9 s.). Chacun des deux Testaments étant ainsi passé au crible, on ergotera ensuite sur la coïncidence de l'un avec l'autre. Tout ce qui est dit des souffrances du Messie et de sa mort ne compose pas moins de sept points dans le catalogue du R. P. Pesch. Or aucune de ces souffrances, dans l'Ancien Testament, n'est attribuée au Messie sous son nom de Messie, synonyme, dans l'opinion des Juifs, de roi vainqueur et glorieux. Les souffrances de l'envoyé de Dieu étaient trop clairement prédites pour qu'on pût les nier. Mais les Juifs ont cru résoudre cette difficulté en supposant deux Messies, l'un voué à la mort, l'autre glorieux, et cette échappatoire devrait du moins être discutée.

Sans doute, disons-le encore, pour le chrétien de bonne volonté, qui croit déjà, chaque trait de l'Ancien Testament qui semble s'appliquer à Jésus augmente la persuasion, et l'ensemble s'impose avec une certaine évidence, mais il s'agit en ce moment d'un argument mathématique; l'opposant a donc le droit de se montrer exigeant et de contester que le trait prophétique coïncide avec le trait de l'histoire. Voulons-nous, oui ou non, essayer de convaincre des gens déterminés à faire usage de leurs armes, ou nous contenter d'une joute contre un adversaire complaisant qui doit céder au moment réglé d'avance?

Ne reste-t-il rien? Quelques traits, peu nombreux, résistent, et forment une base solide de démonstration; toutefois l'adversaire insiste. La difficulté capitale se présente maintenant. La variété des perspectives messianiques est presque infinie. Innombrables sont les traits

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

que la prophétie attribue au Messie. Si l'on voulait absolument employer la comparaison du R. P. Pesch, il faudrait reconnaître qu'il a mis debout sa statue avec des membres épars, mais on ajouterait qu'il a choisi parmi un nombre considérable de bras, de jambes et de têtes..... Et comme la comparaison serait décidément de trop mauvais goût, on dirait simplement que son image ne tient pas compte de certains traits du prophétisme.

Incontestablement, les Israélites attendaient un roi vainqueur et glorieux qui soumettrait les peuples à Israël et dont Jérusalem serait la capitale. Vous nous montrez un Jésus pauvre, souffrant, mis à mort, renié par les Juifs. De sorte que, à supposer que les principaux traits de l'Évangile aient été esquissés par les prophètes, il faudrait encore expliquer pourquoi tant de traits des prophètes font défaut à l'Évangile.

Ici, Pascal entre en scène; il a vu cette difficulté, il l'a exprimée avec sa force ordinaire : « On ne peut faire une bonne physionomie qu'en accordant toutes nos contrariétés, et il ne suffit pas de suivre une suite de qualités accordantes sans accorder les contraires. Pour entendre le sens d'un auteur, il faut accorder tous les passages contraires » (1). Cela est net, et incisif comme de l'acier.

Il faut unir les contraires; c'est sur ce point que portera tout l'effort de Pascal.

Au premier abord on pourrait croire qu'il a attaché, lui aussi, la plus grande importance à l'accomplissement des prophéties de détail. Il a sa liste de circonstances tirées des prophètes qu'il a crues réalisées dans la vie de Jésus. Mais combien il est éloigné de présenter ces textes comme clairs et probants avec évidence ! Le premier mot de la liste est le mot « *Aenigmatis* » (2) (Ezéch. XVII) qui est lui-même une énigme. Si je l'entends bien, Pascal insinue par là que toutes ces prophéties sont enveloppées d'un certain mystère, et décisives seulement dans le sens spirituel. C'était la pensée de Maimonide, faisant allusion au même texte, dans un passage que Pascal a pu connaître par le *Pugio fidei* de Raymond Martini (3).

D'ailleurs la pensée de Pascal n'est pas douteuse. Quoi de plus net

(1) Page 336 de l'édition classique de M. Ernest Havet, publiée par M. Louis Havet. Tous nos chiffres se réfèrent à cette édition.

(2) H., p. 359.

(3) Fol. 342 : « *Scito quod clavis universorum quae dixerunt prophetae est intelligere parabolas atque metaphoras, similitudines atque aenigmata; scis etenim quod dictum est* Hoz. 12 vers. 11 : *Et in manu prophetarum assimilabo. Et iterum* Ezech. 17 *v.* 2 : *Fili Adam aenigmatiza aenigma, etc.*

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

que cette déclaration (1) ? « Pour examiner les prophéties, il faut les entendre ; car, si on croit qu'elles n'ont qu'un sens, il est sûr que le Messie ne sera point venu ; mais si elles ont deux sens, il est sûr qu'il sera venu en Jésus-Christ. Toute la question est donc de savoir si elles ont deux sens. »

C'est bien la question, en effet. Toutefois, Pascal a posé lui-même une restriction à ce principe qui paraît d'abord compromettant. Le temps est une circonstance qui a été prédite clairement. Toute la marche à suivre pour trouver le Messie paraît indiquée dans un fragment sur la méthode : « Si je n'avais ouï parler en aucune sorte du Messie, néanmoins, après les prédictions si admirables de l'ordre du monde que je vois accomplies, je vois que cela est divin. Et si je savais que ces mêmes livres prédisent un Messie, je m'assurerais qu'il serait venu. Et voyant qu'ils mettent son temps avant la destruction du deuxième temple, je dirais qu'il serait venu. »

« Le temps (2), prédit par l'état du peuple juif, par l'état du peuple païen, par l'état du temple, par le nombre des années. Il faut être hardi pour prédire une même chose en tant de manières. Il fallait que les quatre monarchies idolâtres ou païennes, la fin du règne de Juda, et les soixante-dix semaines arrivassent en même temps, et le tout avant que le deuxième temple fût détruit. »

Spécialement pour les semaines (3) : « Les soixante-dix semaines de Daniel sont équivoques pour le terme du commencement, à cause des termes de la prophétie ; et pour le terme de la fin, à cause des diversités des chronologistes. Mais toute cette différence ne va qu'à deux cents ans » (4).

Cette marge de deux cents ans indique bien que Pascal n'entend pas insister trop sur l'argument chronologique. On aura donc mauvaise grâce à lui en contester la portée si atténuée. Pourtant il est difficile aujourd'hui de s'y rendre dans ces termes. Il est douteux, et même improbable que la quatrième monarchie de Daniel soit l'empire romain. Les exégètes critiques sont d'accord pour y voir l'empire grec des Séleucides. Le règne de Juda était depuis longtemps terminé

(1) H., p. 332.

(2) H., p. 353.

(3) H., p. 364 s.

(4) Cette latitude de deux cents ans suppose que Pascal avait connaissance du système qui termine les semaines à Antiochus Épiphane et ne lui refusait pas une sérieuse probabilité. Les objections de Havet sur le chiffre de 200 ans viennent de ce qu'il met le terme des semaines à Titus. Pascal l'entendait probablement de la mort de Jésus qu'il a pu placer en 36 après J.-C. De 164 av. J.-C., année de la mort d'Antiochus Épiphane, cela donnerait justement 200 ans.

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Digitized by Google

Original from CORNELL UNIVERSITY

quand a paru Jésus et la prophétie de Jacob à laquelle il est fait allusion signifie seulement que le sceptre était tenu en réserve dans Juda pour le grand roi à venir (1). Le temple que visita Jésus était bien plutôt le troisième temple, et d'ailleurs Aggée n'avait point annoncé que le Messie se présenterait dans le second.

La critique moderne prétend même s'attaquer au principe général. Elle répugne à regarder la fixation précise du temps comme un élément de la prophétie divine. Son principe, comme principe, est faux. Bien téméraire qui se hasarderait à poser des limites à la toute-puissance de Dieu! En fait, une détermination exacte est extrêmement rare, et ne se trouve pas dans l'Ancien Testament par rapport au Messie. Et cela paraît vraiment beaucoup plus digne de la Sagesse et de la Bonté de Dieu. L'espérance messianique devait être pour les Israélites le ressort de la vie religieuse, l'événement attendu, imploré, le salut inauguré par le désir, puisque la prière pouvait en avancer l'heure. Annoncer à l'avance, par exemple au temps d'Isaïe, que le Messie viendrait à date fixe, sept siècles plus tard, n'eût-ce pas été décourager l'effort? Aussi pouvons-nous constater que pour chacun des voyants le salut annoncé était dans l'horizon des événements qui surexcitaient l'attente. Les prophètes, nous venons de le dire, ne marquaient aucune date; ils ne trompaient donc personne. Mais ils espéraient que le salut allait venir, et en annonçant le Libérateur, ils ne tenaient pas compte du temps qui les séparait de lui. C'est de cette sorte que l'Emmanuel d'Isaïe est comme encadré dans la perspective assyrienne, le Germe de Zacharie mêlé à la restauration d'Israël, le Fils de l'homme de Daniel au terme de la persécution d'Antiochus. Il reste cependant que le Messie, Libérateur et Sauveur, était attendu avec plus d'impatience dans les temps d'angoisse. Les Juifs le savaient très bien, et l'un des articles de leur foi messianique, c'est que *les douleurs du Messie* — le terme est technique — doivent précéder son avènement. Or, au temps d'Hérode et au temps de Pilate, la nation ne pouvait plus concevoir aucune espérance humaine de salut. On le sentait bien en Judée et la surexcitation messianique était extrême. C'est dans ce sens qu'on peut encore aujourd'hui attacher une certaine importance à la détermination du temps.

*
* *

L'argument du temps n'est donc point aussi clair que le croyait

(1) C'est aussi l'interprétation du R. P. Chr. Pesch.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Pascal et nous sommes contraints de nous replier sur son argument principal.

Est-il plus solide? Au premier abord il semble bien qu'il dépasse la mesure et verse dans le fidéisme.

Rappelons cette expression si forte que si les prophéties n'ont qu'un sens, « il est sûr que le Messie ne sera point venu ». Quel est donc le sens qui ne suffit pas, si ce n'est le sens littéral? Et quel autre sens doit suppléer à ce défaut, si ce n'est le sens spirituel? Or le sens spirituel, celui qui repose sur le caractère divin de la Bible, ne suppose-t-il pas déjà la foi?

Il y aurait certainement cercle vicieux si l'on entendait les deux sens de cette manière. Le sens spirituel en effet, tel que l'expliquent les théologiens depuis saint Thomas, ne résulte pas des mots, mais des choses. Lorsqu'on a reconnu que Dieu mène le monde, — et cela résulte de la philosophie, — il ne répugne pas d'admettre que certains événements puissent être ordonnés à d'autres événements, d'une importance plus grande selon les vues de sa Providence, et, s'il a dicté dans un livre le récit de ses Gestes, les faits eux-mêmes ont un langage, puisque les premiers, conçus comme une esquisse des seconds, sont en quelque sorte leur image. C'est de cette manière qu'on peut dire que l'Ancien Testament est la figure du Nouveau, et par conséquent que le Nouveau est le type sur lequel est formulé l'Ancien.

Mais qui ne voit que cette langue est obscure, que celui-là seul qui a rangé ainsi les choses peut révéler le secret de cet ordre, et qu'avant d'essayer de lire cette écriture, il faut déjà supposer que c'est Dieu qui a écrit le Livre?

Si donc Pascal raisonnait seulement ainsi, sa preuve serait caduque, ou du moins ne pourrait être reçue que comme un supplément de lumière pour celui qui croit déjà. Il a parfaitement aperçu l'obstacle, aussi a-t-il concentré tous ses efforts à prouver l'existence du sens spirituel, sans recourir à l'autorité de l'Écriture elle-même en tant que divine; or selon nous ce sens qui prouve est en réalité le sens littéral, mais le sens littéral considéré sous son aspect religieux.

Voici son programme qu'il n'a d'ailleurs exécuté qu'en partie (1).

« ... Que l'Écriture a deux sens, que Jésus-Christ et les Apôtres ont donnés, dont voici les preuves :

1° Preuve par l'Écriture même. 2° Preuve par les rabbins. Moïse

(1) Sully Prudhomme, *op. l.*, p. 173.

Digitized by Google Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Maymon dit qu'elle a deux faces, et que les prophètes n'ont prophétisé que de Jésus-Christ. 3° Preuves par la cabale. 4° Preuves par l'interprétation mystique que les rabbins mêmes donnent de l'Écriture. 5° Preuves par les principes des rabbins qu'il y a deux sens. »

Il est facile de voir que ces cinq preuves se réduisent à deux. Preuves par l'Écriture, sans la regarder comme divine dans cette première enquête; preuves par les Juifs eux-mêmes. La seconde série n'a guère de valeur que contre les Juifs et ne pouvait être abordée directement par Pascal qui se serait peut-être contenté des textes fournis par Raymond Martini. Il n'a traité que de la première, et nous le retrouvons là tout entier.

Pour la clarté de la discussion délicate qui va suivre, il est utile de noter que Pascal n'a pas toujours distingué, à propos de son second sens, avec toute la rigueur théologique. Quelquefois il l'entend d'un sens figuratif, comme nous l'avons expliqué, et alors l'argumentation est faible. Plus ordinairement le sens spirituel ou le second sens pourrait être dit le sens religieux, et alors c'est vraiment la lumière. Avec une restriction pourtant : c'est que Pascal estime, ce que la critique ne lui accordera pas, que les prophètes eux-mêmes avaient conscience de parler ordinairement en figures. Malgré tout, la preuve, même réduite à ses plus simples éléments, est vraiment solide, et la seule, croyons-nous, qui puisse faire impression sur un esprit armé de toutes ces forces de résistance que la culture moderne oppose trop souvent à l'action vivifiante de la foi.

Pascal a donné du sens figuratif trois grandes preuves que nous devons examiner toutes trois.

Raisons pour prouver le sens figuratif (1).

« Pour montrer que l'Ancien Testament n'est que figuratif, et que les prophètes entendaient par les biens temporels d'autres biens, c'est, premièrement, que cela serait indigne de Dieu; secondement, que leurs discours expriment très clairement la promesse des biens temporels, et qu'ils disent néanmoins que leurs discours sont obscurs, et que leur sens ne sera point entendu. D'où il paraît que ce sens secret n'était pas celui qu'ils exprimaient à découvert, et que, par conséquent, ils entendaient parler d'autres sacrifices, d'un autre libérateur, etc ».

« Ils disent qu'on ne l'entendra qu'à la fin des temps (Jér. xxx, *ult.*) ».

« La troisième preuve est que leurs discours sont contraires et se

(1) H., p. 332.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

détruisent, de sorte que, si l'on pense qu'ils n'aient entendu par les mots de loi et de sacrifice autre chose que celle de Moïse, il y a contradiction manifeste et grossière. Donc ils entendaient autre chose, se contredisant quelquefois dans un même chapitre... »

La première raison est admirable et décisive. Nous y reviendrons.

Il n'en est pas de même des deux autres, qui requièrent certaines réserves.

La deuxième preuve tend à montrer que les prophètes ont annoncé une nouvelle alliance, et qu'ils avaient parfaitement conscience de sa supériorité, de sorte que l'ancienne loi n'avait plus pour eux-mêmes qu'une valeur figurative. Cette proposition est trop absolue.

Le seul texte où il soit question d'une nouvelle alliance est dans Jérémie (XXXI, 31-34) :

Des jours viennent, dit Iahvé, où je ferai alliance avec la maison d'Israël et avec la maison de Juda; une alliance nouvelle, non comme l'alliance que je conclus avec leurs pères, le jour où je les pris par la main pour les faire sortir du pays d'Égypte, alliance qu'elles ont rompue, quoique je fusse leur époux. Car voici l'alliance que je ferai avec la maison d'Israël après ces jours-là, dit Iahvé : je mettrai ma loi au dedans d'eux et je l'écrirai sur leur cœur, et je serai leur Dieu, et ils seront mon peuple. Un homme n'enseignera plus son prochain, ni un homme son frère, en disant : « Connaissez Iahvé » ; car ils me connaîtront tous, depuis le plus petit jusqu'au plus grand, dit Iahvé; car je pardonnerai leur iniquité, et je ne me souviendrai plus de leur péché.

Ici Jérémie semble bien promettre un nouvel ordre de choses. Ailleurs, dans le même recueil on affirme non moins solennellement qu'il y aura toujours des rois sur le trône de David, et des prêtres lévites pour offrir le sacrifice accoutumé (XXXIII, 17) :

Car ainsi parle Iahvé : Il ne manquera jamais à David de descendant assis sur le trône de la maison d'Israël, et parmi les prêtres lévites, il ne manquera jamais devant moi d'homme pour offrir l'holocauste, pour allumer l'oblation et faire le sacrifice tous les jours.

C'est bien là, semble-t-il, un de ces cas où Pascal triomphe par l'obscurité même des prophéties : « La troisième preuve est que leurs discours sont contraires et se détruisent, de sorte que, si l'on pense qu'ils n'aient entendu par les mots de loi et de sacrifice autre chose que celle de Moïse, il y a contradiction manifeste et grossière. Donc ils entendaient autre chose, se contredisant quelquefois dans un même chapitre... »

Aucun critique moderne ne consentira à raisonner de cette ma-

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

nière. Et n'y a-t-il pas quelque chose d'étrange dans cette conception du prophète qui projetterait la lumière sur l'avenir en accumulant les ténèbres pour ceux de sa génération?

Si vraiment il y avait antinomie entre les deux textes, les exégètes n'hésiteraient pas à conclure à deux documents distincts d'origine, rapprochés par un diascévaste peu clairvoyant. De fait le passage sur la perpétuité des Lévites est peu conforme à l'esprit de Jérémie, beaucoup plus soucieux de la sincérité du cœur que de la transmission matérielle des rites, et comme il ne se trouve pas dans les Septante, on peut soutenir qu'il n'est point canonique. Mais à ne garder que le texte de l'alliance nouvelle, il suffirait, si on l'entendait dans le sens de Pascal, à prouver que les prophètes ont prêché deux choses contradictoires : l'attachement à la loi de Moïse, d'une valeur éternelle, et une nouvelle loi, destinée à supplanter la première.

Toutefois il ne semble pas que le second sens soit clairement contenu dans les paroles de Jérémie. Le prophète n'annonce pas précisément l'abrogation absolue de la loi ancienne remplacée par une nouvelle législation. Aucun prophète juif ne pouvait recevoir cette mission. Comment Dieu aurait-il pu urger l'exécution d'une loi condamnée d'avance comme imparfaite? D'ailleurs la loi ancienne n'a pas été abrogée dans ses traits essentiels. Il ne s'agit pas de deux lois, mais de deux alliances, et ce sont encore les expressions dont nous nous servons, Ancien et Nouveau Testament.

Pour contracter le premier pacte, Iahvé a pris les Israélites par la main et les a fait sortir d'Égypte, bienfait temporel dont ils n'ont point été reconnaissants; cette fois fois il atteindra les cœurs, il écrira dans les cœurs. Tout le monde connaîtra Dieu. Au lieu de lire dans la loi, on lira dans son cœur. C'est comme une loi plus intérieure et restreinte à son élément essentiel. L'idée que Dieu écrira sur le cœur une longue thora serait grotesque.

Écrire dans le cœur — la métaphore est suggérée par l'allusion à la loi, — c'est comme parler au cœur (Os. II, 10); se faire aimer, et sauver par l'amour.

On pourrait appliquer la même distinction aux exemples choisis par Pascal pour appuyer son raisonnement (1) :

« Si la loi et les sacrifices sont la vérité, il faut qu'elle plaise à Dieu et qu'elle ne lui déplaise point. S'ils sont figures, il faut qu'ils plaisent et déplaisent. Or, dans l'Écriture, ils plaisent et déplaisent.

(1) H., p. 333.

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Digitized by Google

Original from CORNELL UNIVERSITY

« Il est dit que la loi sera changée; que le sacrifice sera changé; qu'ils seront sans roi, sans prince et sans sacrifices; qu'il sera fait une nouvelle alliance, que la loi sera renouvelée, que les préceptes qu'ils ont reçus ne sont pas bons; que leurs sacrifices sont abominables; que Dieu n'en a point demandé. »

« Il est dit, au contraire, que la loi durera éternellement; que cette alliance sera éternelle; que le sacrifice sera éternel; que le sceptre ne sortira jamais d'avec eux, puisqu'il n'en doit point sortir que le Roi éternel n'arrive. »

« Tous ces passages marquent-ils que ce soit réalité? Non. Marquent-ils aussi que ce soit figure? Non : mais que c'est réalité oufigure. Mais les premiers, excluant la réalité, marquent que ce n'est que figure. »

« Tous ces passages ensemble ne peuvent être dits de la réalité; tous peuvent être dits de la figure : donc ils ne sont pas dits de la réalité, mais de la figure. »

« *Agnus occisus est ab origine mundi* ».

Si je comprends bien la pensée de Pascal, il veut dire que les mêmes institutions ne peuvent être à la fois voulues de Dieu pour elles-mêmes et condamnées par lui. Rien ne s'oppose au contraire à ce que Dieu veuille ces sacrifices et les ait pour agréables, en tant qu'ils représentent un autre sacrifice, celui de l'Agneau, qui lui serait véritablement agréable.

Ordonner toute l'ancienne loi à la nouvelle, c'est expliquer comment l'Écriture en a parlé de deux façons si différentes; elle plaît et ne plaît pas.

Elle déplaît en elle-même, comme réalité; elle plaît comme représentation de la loi future. Mais peut-être que Pascal a dit cela assez clairement et plus clairement que je ne viens de l'expliquer (1).

L'argument conclut-il? Il ne porte que contre les Juifs, car il ne saurait atteindre que ceux qui regardent toute l'écriture comme inspirée par un même esprit pour donner un enseignement unique. Autrement rien ne serait plus facile que de recourir à la variété des manières de voir suivant le temps, les circonstances, la trempe particulière de l'esprit. On dirait par exemple que les prophètes, ayant de Dieu une idée très élevée et presque chrétienne, ont condamné comme inutiles les sacrifices traditionnels, et par là même la loi était atteinte au cœur.

Mais supposons que Pascal argumente contre un Juif. Est-il vrai

(1) Aussi n'ai-je insisté qu'à cause de l'explication donnée par Havet, qui me paraît manquée.

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

qu'on rencontre dans l'Écriture comme deux séries de passages, dont les uns glorifient la loi et affirment ou du moins supposent qu'elle a le cachet de perpétuité qui convient à une œuvre divine et dont les autres marquent non moins clairement qu'elle sera remplacée par une loi nouvelle?

Nous avons déjà dit combien il est peu probable que Dieu ait imposé aux prophètes une torture morale et psychologique aussi cruelle, à son peuple une énigme aussi dure à accepter que l'exclusion positive de la loi d'Israël. La série des passages clairs favorables à la loi existe, il est inutile d'insister. Pascal ne s'est pas expliqué sur les autres; cependant on ne peut guère se tromper en essayant de déterminer ceux qu'il avait en vue.

« Qu'ils seront sans roi, sans prince, sans sacrifices », c'est probablement une allusion à Osée (III, 4); mais l'argument a peu de valeur, car il s'agit d'un châtiment temporaire, et surtout du royaume d'Israël.

« Que les préceptes qu'ils ont reçus ne sont pas bons », se trouve dans Ézéchiel (xx, 25); le passage est célèbre par sa difficulté; nous n'avons pas à l'élucider; mais il n'y est question que du sacrifice des enfants à Moloch, et ce n'est pas Ézéchiel, le prophète sacerdotal, qui aurait condamné en bloc les rites et les cérémonies.

Ces textes particuliers ne prouvent donc pas le caractère transitoire de la loi; y en a-t-il d'autres qui affirment que la loi sera changée, que le sacrifice sera changé, que leurs sacrifices sont abominables, que Dieu n'en a point demandé?

Les Juifs pourraient répondre, comme ils ont toujours fait, et ils étaient soutenus par de nombreux exégètes chrétiens, que lorsque Dieu déclare les sacrifices abominables, c'est qu'ils étaient offerts avec de mauvaises dispositions. Et cette réponse suffit pour les passages où la réprobation des sacrifices est aussi absolue que l'indique le mot abominable.

Mais la critique moderne fait observer que dans plusieurs cas il n'est fait aucune allusion aux dispositions de l'offrant, que s'il ne s'agit pas d'une réprobation formelle, quelques textes marquent néanmoins clairement que la nature même des sacrifices sanglants est telle que Dieu ne peut en être satisfait, et, à force d'urger sur l'importance des dispositions intérieures, on aboutissait assez naturellement à concevoir une religion qui fût surtout intérieure, loin d'avoir pour fonction principale les sacrifices sanglants (1). Dans l'antiquité, le sacrifice sanglant était la loi générale. On le croyait agréable aux dieux et

(1) I Sam. **15**, 22; Ps. **40**, 7; **50**, 13 ss.; Os. **14**, 3, du moins dans le texte massorétique.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

efficace par lui-même. Il importait souverainement de préciser quelle pouvait être sa portée dans la religion d'Israël. Il valait comme une obéissance, rien sans l'obéissance, ni surtout contre l'obéissance. Cependant rien n'indiquait d'une façon claire qu'il serait un jour abrogé, et Malachie lui-même ne le proclame pas (1). Et de même, nous l'avons vu, Jérémie n'annonce pas l'abrogation de la loi de Moïse.

Pourtant la critique moderne entre ici dans les vues de Pascal contre la prétention des Juifs d'avoir reçu de Dieu une loi en tout immuable et éternelle.

L'opinion ancienne était assez gênée pour leur prouver le contraire! Elle attribuait à Moïse absolument tout le Pentateuque, sauf peut-être les quelques lignes qui racontent sa mort; encore certains admettaient-ils volontiers qu'il les avait écrites lui-même dans un esprit prophétique. Ce Pentateuque, remis à Josué par Moïse, il l'avait reçu de Dieu comme une loi divine, il y a plus, comme une loi d'origine céleste. Dépourvus de points de comparaison, les anciens l'estimaient entièrement dictée par Dieu sur un plan nouveau, pour un peuple neuf, qu'il s'agissait de façonner pour la théocratie. Lorsque le sens d'un précepte échappait, on imaginait qu'il avait été formulé par Dieu pour combattre un usage idolâtrique. Tout donc venait de Lui, tout menait à Lui. Aucun indice que cette loi, dont l'origine était dans l'éternité, contînt des éléments périssables, ou qu'étant du Créateur du genre humain, elle ne pût suffire à toute créature humaine; aucun soupçon qu'étant seulement l'appropriation à un but surnaturel des coutumes traditionnelles d'un peuple, prises à un moment de son histoire, elle dût évoluer avec ce peuple, et ses cadres trop étroits se briser quand tous les peuples seraient invités à en pratiquer l'esprit essentiel. Comment les Juifs pouvaient-ils être amenés à confesser que cette loi auguste était abolie, que Dieu avait rejeté son œuvre comme imparfaite, une œuvre dont il avait lui-même créé et disposé les éléments?

Tout autre est la situation créée par les études modernes, et combien plus favorable à l'argumentation chrétienne!

Cette loi, la critique croyante la considère toujours comme animée d'un principe divin révélé, communiquant à toutes ses parties une valeur surnaturelle; mais le culte exclusif du Dieu unique et les grands principes de la morale, éternels de leur nature, avaient pu être codifiés avec beaucoup d'autres coutumes déjà existantes, et qui pourraient être modifiées selon les besoins sociaux et les circonstances.

Si l'influence du prophétisme, l'ingérence de la royauté, la néces-

(1) *R.B.*, 1906, p. 81.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

sité comprise par les scribes de tendre davantage tous les ressorts religieux ont amené au cours des siècles certaines modifications dans la Loi, pourquoi les temps nouveaux, le peuple nouveau, l'alliance plus intérieure, seraient-ils condamnés à se mouvoir dans le cercle étroit tracé pour un peuple réduit à végéter auprès de son sanctuaire? La législation du Pentateuque était bonne, et les croyants n'hésitent pas à dire qu'elle était divine, mais, portant en elle-même la preuve de modifications successives (1), elle pouvait et devait céder la place à l'épanouissement de l'antique religion destinée à embrasser tous les peuples (2).

Aussi ne voit-on vraiment pas ce que les Israélites, adeptes de la culture moderne, peuvent objecter à l'ancien argument chrétien modifié (3). Ils nous taxeront peut-être d'imprudence, car le même principe d'évolution nécessaire que nous leur opposons ne leur paraîtra pas moins fatal à la nouvelle Loi qu'à l'ancienne. Mais il est facile de répondre que nous avons reconnu dans la loi de Moïse un élément vraiment éternel qu'aucun chrétien n'a songé à rejeter. Cet élément demeure dans le christianisme, avec les autres éléments non moins immuables qu'y a ajoutés une révélation plus parfaite. Ce qui a succombé pour jamais, c'est la barrière nationale, et quant aux modifications exigées par le temps, on sait que l'Église, maîtresse de sa discipline, les introduit quand elles paraissent nécessaires. Cette union de l'immuable et du changeant, ou plutôt cette mise en branle du changeant par l'immuable, c'était, dans la pensée de saint Augustin, les modulations d'un poème chanté par Dieu (4).

Ainsi l'action de Dieu n'est pas scindée, ni conçue comme ossifiée dans l'Ancien Testament pour reprendre dans le Nouveau son allure

(1) Il est bien entendu que ces considérations ne nous empêchent pas d'admettre l'authenticité mosaïque substantielle de la législation.

(2) Le moindre changement dans une loi divine change complètement l'immutabilité qu'elle paraît tenir de son caractère divin. Aussi ceux des Rabbins qui ont osé, contre le sentiment général de leur race, soutenir que la loi était perfectible, s'appuyaient sur une réforme insignifiante du calendrier. Après la captivité, on avait commencé l'année à l'automne, au lieu de la commencer au printemps : « preuve, disait l'auteur du *Sepher Ikkarim*, que la loi peut être transformée! » (*Pugio Fidei*, observations de de Voisin, fol. 122).

(3) Il est évident qu'ils ne tiennent à la loi que comme au seul moyen de préserver la race, et qui leur permet de soutenir qu'ils ne se distinguent que par la religion des autres citoyens des patries où les a placés leur naissance. Ainsi peuvent-ils demeurer juifs et protester de leur autre patriotisme.

(4) *Novit Deus multo magis quam homo, quid cuive tempori accommodate adhibeatur, quid, quando impertiat, addat, auferat, detrahat, augeat, minuatve, immutabilis immutabilium, sicut creator, ita moderator; donec universi seculi pulcritudo, cujus particulae sunt, quae suis quisbuve temporibus apta sunt, velut magnum carmen ineffabilis modulatoris.* Epist. 5, *ad Marcellinum*.

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

normale. Tout est harmonie; l'homme évolue, mais sous la main de Dieu, et cette main est visible à tous les regards, surtout à ce grand tournant où il a dû intervenir pour faire entrer l'humanité dans une voie nouvelle, le christianisme.

Le Juif refuse de se rendre, et, même s'il admet l'évolution, il proteste qu'elle ne s'est pas opérée dans le sens marqué par les prophètes. Et les exégètes indépendants lui prêtent la main. Ils insistent sur l'esprit national des prophètes. Sans parler de ceux qui prennent plaisir d'avance à l'humiliation des Gentils et à la revanche d'Israël sur ses oppresseurs, ceux-là mêmes dont le cœur est le plus large et le plus sympathique à tout ce qui est humain n'invitent les Gentils qu'à participer aux biens réservés à Israël. Pascal n'a-t-il pas succombé à l'objection lorsqu'il fait appel à un sens caché qui n'est donc pas le sens obvie? Aussi bien tout argument dans cette voie n'est-il pas condamné d'avance? Recourir à l'allégorie lorsqu'il n'est plus possible de soutenir la valeur littérale du texte; entendre du bonheur de l'âme ou de la vertu ce qui était dit de l'avenir de la nation, n'est-ce pas la dernière ressource, d'ailleurs désespérée, des exégètes soucieux de maintenir à tout prix le caractère sacré de livres dont le sens normal ne peut plus se défendre contre les démentis infligés par les faits? Et au surplus, Pascal se souciait-il de fournir des arguments à ceux qui prétendraient connaître la vérité, et la vérité de l'Écriture, sans recourir à la grâce? N'a-t-il pas triomphé assez souvent des obscurités mêmes de l'enseignement prophétique? « ... Et cependant ce Testament, fait pour aveugler les uns et éclairer les autres, marquait, en ceux mêmes qu'il aveuglait, la vérité qui devait être connue des autres (1) ». Entre ceux que l'Écriture aveugle et ceux qu'elle éclaire, qui fait le discernement, si ce n'est la grâce? Mais s'il faut déjà avoir la grâce, s'il faut être chrétien pour comprendre la force probante des prophéties, comment sont-elles un argument de crédibilité, et le plus fort de tous, pour ceux qui ne croient pas encore?

Nous revenons toujours à la même difficulté dont nous ne songeons pas à amoindrir la force. C'est celle qu'exprime M. Sully Prudhomme : « La nécessité de mettre en harmonie le sens littéral de toutes les prophéties avec l'esprit évangélique détermine la tendance à ne voir dans l'Ancien Testament qu'un symbole du Nouveau. Pascal ne pouvait mieux faire que d'y céder, car cette conception permet seule d'identifier le Christ au Messie (2). »

(1) *H.*, p. 336.
(2) *Op. laud.*, p. 167.

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

*
* *

On ne saurait dire plus clairement que Pascal est tombé dans un cercle vicieux. Mais Pascal n'a pas raisonné de cette manière. Il a entrevu, il a vu, il a proclamé la vraie solution, et les brèves notes qui la contiennent sont peut-être ce qu'il a pensé et écrit de plus beau.

Quelques indications sont nécessaires pour mettre ses textes à ce point.

Au moment où Jésus parut, toute la question qui se posa, comme Pascal l'a compris, c'était de savoir si Dieu attachait plus d'importance à la gloire humaine des Juifs qu'au salut des âmes, au bonheur temporel d'une nation qu'à la réforme morale de tous les peuples, au triomphe des armes juives qu'à la victoire que chacun remporterait par la grâce sur les passions et sur le péché. Quand les Apôtres eurent reconnu en Jésus de Nazareth celui que Dieu avait envoyé sur la terre pour enseigner aux hommes à aimer Dieu et leurs frères, ce qui était toute la loi, pour leur apprendre à être parfaits, comme leur Père céleste est parfait, pour les réconcilier avec Dieu par son sang et par sa mort, quand ils eurent constaté qu'étant ressuscité il était monté au ciel, étant vraiment Fils de Dieu, ils ont estimé, devant ce don de Dieu, suprême, inespéré, ineffable, que tout ce qu'Israël avait rêvé pâlissait comme une espérance charnelle, étroite, peu digne de Dieu. Ayant vécu avec le Fils de Dieu, ils jugèrent qu'un roi glorieux eût fait auprès de lui petite figure.

L'immense effusion de grâce dont ils étaient les instruments leur parut une œuvre divine qui rendait surperflus les agrandissements territoriaux d'Israël. Pouvait-on reprocher à Dieu de n'avoir pas tenu sa promesse envers son peuple, quand c'était à lui qu'il confiait d'appeler tous les peuples au véritable salut? Pour comprendre tout cela, il n'était pas besoin de la sagacité ingénieuse d'un Pascal, habile à découvrir la figure dans chaque trait du passé, il suffisait d'avoir l'âme religieuse, de désirer que Dieu fût connu et aimé, de mettre sa gloire à plus haut prix que celle d'Israël. C'est bien ce que veut dire Pascal, et c'est lui qu'il faut entendre (1) : « Dans ces promesses-là, chacun trouve ce qu'il a dans le fond de son cœur, les biens temporels ou les biens spirituels, Dieu ou les créatures, mais avec cette différence, que ceux qui y cherchent les créatures les y trouvent, mais avec plusieurs contradictions, avec la défense de les aimer, avec l'ordre de n'adorer que Dieu et de n'aimer que lui, ce qui n'est qu'une même chose, et qu'enfin il n'est point venu (de) Messie pour

(1) H., p. 337.

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

eux; au lieu que ceux qui y cherchent Dieu le trouvent, et sans aucune contradiction, avec commandement de n'aimer que lui, et qu'il est venu un Messie dans le temps prédit pour leur donner les biens qu'ils demandent. »

Et ailleurs (1) : « Combien doit-on donc estimer ceux qui nous découvrent le chiffre et nous apprennent à connaître le sens caché; et principalement quand les principes qu'ils en prennent sont tout à fait naturels et clairs! C'est ce qu'a fait Jésus-Christ, et les apôtres. Ils ont levé le sceau, il a rompu le voile et découvert l'esprit. Ils nous ont ont appris pour cela que les ennemis de l'homme sont ses passions; que le Rédempteur serait spirituel et son règne spirituel... »

Et encore (2) : « Les Juifs le reçoivent, mais non pas tous; les saints le reçoivent, et non les charnels. Et tant s'en faut que cela soit contre sa gloire, que c'est le dernier trait qui l'achève. Comme la raison qu'ils en ont, et la seule qui se trouve dans tous leurs écrits, dans le Talmud et dans les rabbins, n'est-ce pas parce que Jésus-Christ n'a pas dompté les nations en main armée, *gladium tuum, potentissime*. N'ont-ils que cela à dire? Jésus-Christ a été tué, disent-ils; il a succombé; il n'a pas dompté les païens par la force; il ne nous a pas donné leurs dépouilles; il ne donne point de richesses. N'ont-ils que cela à dire? C'est en cela qu'il m'est aimable. Je ne voudrais pas celui qu'ils se figurent. »

Je lis encore, car il y a une ivresse à se pénétrer de ces pensées, et dans quelle langue (3)!

« Archimède, sans éclat, serait en même vénération. Il n'a pas donné des batailles pour les yeux, mais il a fourni à tous les esprits ses inventions. Oh! qu'il a éclaté aux esprits! Jésus-Christ, sans bien et sans aucune production au dehors de science, est dans son ordre de sainteté. Il n'a point donné d'invention, il n'a point régné; mais il a été humble, patient, saint, saint à Dieu, terrible aux démons, sans aucun péché. Oh! qu'il est venu en grande pompe et en une prodigieuse magnificence, aux yeux du cœur, qui voient la Sagesse! Il eût été inutile à Archimède de faire le prince dans ses livres de géométrie quoiqu'il le fût. Il eût été inutile à Notre-Seigneur Jésus-Christ, pour éclater dans son règne de sainteté, de venir en roi; mais il y est bien venu avec l'éclat de son ordre. »

Cette effusion mystique de l'âme religieuse de Pascal est-elle encore un argument tiré des prophéties? Nous n'hésitons pas à répondre que

(1) H., p. 335.
(2) H., p. 370.
(3) H., p. 347.

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

oui, et que c'est l'argument par excellence, accessible à tous, et, comme le dit Pascal, les principes en sont tout à fait naturels et clairs. Il suffit pour s'en convaincre de relire les prophéties canoniques, — je dis canoniques, car dans certains apocryphes, comme les livres Sibyllins et les Psaumes de Salomon, le rôle temporel du Messie est beaucoup plus accentué; — on constatera aisément que le Messie est avant tout le Serviteur et l'instrument de Dieu, destiné à faire régner Dieu. La preuve serait trop longue à faire pour que nous puissions seulement l'aborder en ce moment. On voudra bien nous croire sur parole. Le règne du Messie devait être le règne de Dieu, par les Juifs s'ils le voulaient, sans eux s'ils refusaient de le reconnaître.

Mais comment le discerner en Jésus de Nazareth qui n'apparaissait pas en gloire, mais en sainteté? On y était disposé par l'attrait qu'inspire la sainteté à toute âme religieuse; on était convaincu par les miracles. Pour nous, ces miracles ne sont plus nécessaires, puisque cet établissement du règne de Dieu est un fait plus décisif que les miracles, mais, pour les Apôtres, la prophétie eût été insuffisante sans les miracles, et c'est ce que Pascal a encore très bien mis en relief (1) :

« Jésus-Christ a fait des miracles, et les apôtres ensuite, et les premiers saints en grand nombre, parce que, les prophéties n'étant pas encore accomplies et s'accomplissant par eux, rien ne témoignait, que les miracles. Il était prédit que le Messie convertirait les nations. Comment cette prophétie se fût-elle accomplie, sans la conversion des nations? Et comment les nations se fussent-elles converties au Messie, ne voyant pas ce dernier effet des prophéties, qui le prouvent? Avant donc qu'il ait été mort, ressuscité et converti les nations, tout n'était pas accompli; et ainsi il a fallu des miracles pendant tout ce temps. Maintenant il n'en faut plus contre les Juifs, car les prophéties accomplies sont un miracle subsistant... »

Les prophéties accomplies sont un miracle subsistant. Elles conservent donc toute leur force pour nous, se plaçât-on même dans l'hypothèse que rappelle M. Sully Prudhomme. C'est, d'après l'illustre poète, la foi qui prémunit Pascal « contre la tentation de se demander si, par hasard, le Nouveau Testament, dont la rédaction n'est pas homogène, et a été précédée d'une assez longue tradition orale, ne serait point un récit tout ensemble étrangement composite et pieusement artificiel de la vie du Christ, arrangée peu à peu de manière à s'accommoder aux prophéties de l'Ancien Testament (2) ».

(1) H., p. 368.
(2) *Op. laud.*, p. 194.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Nous avons envisagé très résolument cette hypothèse, et à supposer que la prophétie de Michée soit sans efficace, parce qu'on aurait ignoré le lieu de la naissance de Jésus, et celle de Zacharie sans portée parce que Jésus aurait voulu délibérément s'en assurer le prestige en entrant à Jérusalem monté sur un âne, il resterait toujours le grand fait religieux de l'ascendant de sa sainteté sur ses apôtres et sur le monde, établi par des miraclés, et *tel qu'il avait été prédit.* Il est possible d'arranger pieusement et artificiellement des détails; aucun artifice, même pieux, ne peut amener le changement religieux et moral produit par l'action de Jésus. L'assurance avec laquelle les Apôtres ont annoncé que le Messie attendu était venu, et sans aucun des signes extérieurs de gloire temporelle que les Juifs escomptaient, ne peut être un artifice. Ils ont vu, ils ont compris, ils ont confessé.

La grande marque pour Pascal c'est le changement opéré; changement qui avait été prédit (1) :

« *Effundam spiritum meum.* Tous les peuples étaient dans l'infidélité et dans la concupiscence ; toute la terre fut ardente de charité. Les princes quittent leurs grandeurs; les filles souffrent le martyre. D'où vient cette force? C'est que le Messie est arrivé. Voilà l'effet et les marques de sa venue. »

« ... Il est prédit (2) qu'au temps du Messie, il viendrait établir une alliance, qui ferait oublier la sortie d'Égypte (Jér. XXXIII, 5; Is. XLIII, 16) ; qui mettrait sa loi, non dans l'extérieur, mais dans les cœurs ; que Jésus-Christ mettrait sa crainte, qui n'avait été qu'au dehors, dans le milieu du cœur. Qui ne voit la loi chrétienne en tout cela? »

« Qu'il enseignerait (3) aux hommes la vie parfaite (Is. II, 3). Et jamais il n'est venu, ni devant ni après, aucun homme qui ait enseigné rien de divin approchant de cela. »

« Alors (4) Jésus-Christ vient dire aux hommes qu'ils n'ont point d'autres ennemis qu'eux-mêmes; que ce sont leurs passions, qui les séparent de Dieu ; qu'il vient pour les détruire, et pour leur donner sa grâce, afin de faire d'eux tous une église sainte; qu'il vient ramener dans cette église les païens et les Juifs ; qu'il vient détruire les idoles des uns et la superstition des autres. »

« A cela s'opposent tous les hommes, non seulement par l'opposition naturelle de la concupiscence; mais, par-dessus tout, les rois de la

(1) H., p. 355.
(2) H., p. 356.
(3) H., p. 357.
(4) H., p. 357.

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

terre s'unissent pour abolir cette religion naissante, comme cela avait été prédit : *Quare fremuerunt gentes. Reges terrae adversus Christum.* Tout ce qu'il y a de grand sur la terre s'unit, les savants, les sages, les rois. Les uns écrivent, les autres condamnent, les autres tuent. Et nonobstant toutes ces oppositions, ces gens simples et sans force résistent à toutes ces puissances, et se soumettent même ces rois, ces savants, ces sages, et ôtent l'idolâtrie de toute la terre. Et tout cela se fait par la force qui l'avait prédit. »

Si cette manière de comprendre la force probante des prophéties avait besoin d'être établie par l'autorité ecclésiastique, il suffirait d'alléguer la plus haute de toutes, celle des Apôtres, on peut même dire celle de Jésus. Les audaces les plus risquées de la critique n'ont pas été jusqu'à nier que Jésus ait compris sa mission comme elle avait été esquissée par Isaïe, celui qu'on nomme le deuxième Isaïe : or, ce prophète, s'il parle peu du Messie, est tout pénétré de l'espérance du règne universel de Dieu. Aussi une allusion à ses textes a suffi à Jésus pour exposer sa mission (1) :

> L'esprit du Seigneur est sur moi,
> car il m'a oint pour annoncer la bonne nouvelle aux pauvres,
> il m'a envoyé pour annoncer aux captifs la délivrance, et aux aveugles la guérison,
> pour renvoyer guéris ceux qui ont été meurtris,
> pour annoncer l'année de grâce du Seigneur.

Voilà ce que dit Jésus dès le début de sa mission, et, dès le début de leur prédication, les Apôtres ne disent pas autre chose. Ils attendent, certes, le retour glorieux du Messie ; mais ils n'essaient pas de donner le change, de prédire à Israël pour ce moment les glorieuses destinées promises par les prophètes. Non, le Messie annoncé par les prophètes est venu, et son œuvre est faite ; c'est maintenant que le devoir s'impose à tous d'en profiter pour faire son salut, car c'est du salut de l'âme qu'il s'agissait dans les prophéties et de la conversion du péché. On peut suivre cette idée dans les Actes des Apôtres, dès ce discours inaugural de saint Pierre (2), auquel la critique reconnaît le son authentique de la première prédication chrétienne. Il n'est pas ici question de chronologie, des semaines de Daniel ou du second temple, pas même de la conception virginale ou de la naissance à Bethléem ; et d'autre part aucune subtilité n'est mise en œuvre pour dégager le sens figuratif ou spirituel. L'apôtre va

(1) Luc, 4, 18.
(2) Actes, 2, 14 ss.

Digitized by Google Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

droit au sens religieux des prophéties, celui qui les rendait dignes de Dieu; il constate la diffusion de l'esprit sur toute chair et le salut offert à tous ceux qui invoqueront le nom du Seigneur.

S'adressant aux Israélites comme dépositaires de la promesse, Pierre y voit surtout le don de l'Esprit-Saint. Pour la mériter, il faut se repentir de ses péchés et se faire baptiser au nom de Jésus-Christ pour en obtenir le pardon.

Le fond du second discours (1) est le même. C'est parce qu'ils sont les fils des prophètes que les Israélites sont invités à la pénitence. Dieu a envoyé son Fils pour les convertir, et désormais les péchés sont remis. Avec Cornélius, c'est la même affirmation, encore plus précise : « Tous les prophètes rendent de lui le témoignage que quiconque croit en lui reçoit par son nom le pardon des péchés (2) ».

Saint Paul insistera davantage sur la descendance davidique de Jésus; mais, loin de comprendre autrement son rôle messianique, il pénétrera plus avant que Pierre dans l'idée de la Rédemption. Le pardon des péchés deviendra la justification, que la loi de Moïse était impuissante à conférer.

Mais c'est toujours le salut de l'âme; les dons de l'Esprit-Saint et les merveilles qu'il opère dans le cœur des fidèles remplacent pour les apôtres la grandeur profane que d'autres exigeaient, et ils ont conscience d'avoir saisi la vraie pensée des Prophètes qui, étant les organes de Dieu, ne pouvaient parler que dans le sens de l'Esprit de Dieu.

Cela est clair, cela est très fort, d'autant plus extraordinaire que rien de semblable ne se rencontre nulle part. L'Orient, longtemps inconnu, se révèle; on y retrouve partout, même dans les usages religieux, des points de contact avec Israël; mais rien, absolument rien, n'y rappelle cette aspiration suppliante, garantie par une promesse de Dieu, vers le pardon, la justice, la sainteté. En dépit de toutes les enquêtes provoquées par l'histoire des religions, ce grand fait demeure unique. Il y a là de la part de Dieu une promesse qui a été tenue, en d'autres termes, un fait prédit. Mais pourquoi, la question revient toujours aussi pressante, pourquoi l'espérance religieuse, la promesse de salut par un libérateur a-t-elle été enveloppée dans ces autres promesses que les Juifs ont certes eu tort de regarder comme le principal, persuadés qu'ils étaient que leur gloire importait plus à Dieu que la santé morale des peuples, mais qui étaient si sédui-

(1) Actes, 3, 12 ss.
(2) Actes, 10, 43.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

santes pour leur sentiment national qu'on est tenté de les plaindre dans leur aveuglement comme s'ils avaient été trompés par Dieu même?

*
* *

La méthode historique moderne offre ici une explication très simple que Pascal n'a pu employer, parce qu'il supposait que les prophètes avaient nettement conscience de ne parler qu'en figures. Or cette supposition ne tient pas assez compte de la lettre de l'Écriture ni du développement historique des faits religieux. Les prophètes parlaient avec une si entière sincérité, ils s'associaient si étroitement aux aspirations nationales, ils étaient si entièrement, par toute leur âme, les enfants d'Israël en même temps que les interprètes de Dieu, qu'on ne peut insinuer, sans les rabaisser beaucoup, que leurs espérances temporelles n'étaient que rhétorique. Et pourquoi eussent-ils choisi, délibérément et de sang-froid, des images qui devaient nécessairement surexciter l'attente, pour lui donner ensuite un si cruel démenti? Tout cela serait en effet bien artificiel et tellement en dehors des sentiments ordinaires, qu'on le dirait presque inhumain.

Mais l'incroyant qui reproche volontiers au surnaturel chrétien d'être surajouté à la nature comme un placage, et mécanique dans ses effets, n'essaiera-t-il pas de nous comprendre lorsque nous lui accordons que Dieu s'accommode avec condescendance de nos sentiments légitimes? ou bien a-t-il le droit de conclure que l'action divine est purement naturelle, parce que le surnaturel, reconnu avec évidence, est cependant comme imbibé de ces notes contingentes qui sont la condition normale de notre action à nous, même quand elle collabore à son action à Lui?

Nous réservons la possibilité d'un rôle plus glorieux attribué aux Juifs dans la Rédemption, s'ils n'en avaient méconnu le bienfait, mais, telles que les choses se sont passées, elles ne sont point contraires à la Providence de Dieu. Il n'a pas annoncé clairement aux Juifs que la loi, qu'ils étaient tenus de pratiquer, cesserait un jour de lui plaire; il leur a promis le salut religieux. Or, pour que cette espérance fût toujours vivante et toujours agissante, il fallait qu'elle entrât pour ainsi dire dans la trame de leur histoire, qu'elle embrassât ou consacrât tous leurs désirs légitimes, qu'elle fût toujours à l'horizon de la Palestine et de Jérusalem. Ce n'est pas un élément factice, introduit par Dieu comme à dessein pour les tromper, c'est le cours naturel des choses qu'il n'a pas voulu troubler tout en l'ordonnant à une fin plus

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

haute. Lui seul pouvait promettre le salut et le donner, et le don, accompli selon sa promesse, est une preuve non équivoque de son intervention personnelle dans l'histoire; mais, parce que la promesse était énoncée par des hommes, que ces hommes appartenaient à une certaine race, et vivaient dans un certain pays, elle devait refléter leurs préoccupations, leurs angoisses, leur attente et presque jusqu'à leurs passions, comme la loi se conformait aux faiblesses du peuple d'Israël et à la dureté de leur cœur.

La restauration du trône de David, le retour des dix tribus, la domination universelle étaient des rêves dont nous ne pouvons dire si Dieu les eût réalisés, ni comment, supposé que les Juifs eussent été fidèles, mais qui ne primaient pas dans la pensée des prophètes l'avènement du règne de Dieu, seul terme vrai de la prophétie.

Pascal a bien compris cela encore. « Si le sens spirituel eût été découvert, ils n'étaient pas capables de l'aimer. » Mais lorsqu'il regarde le sens spirituel comme couvert par le temporel, nous aimerions à expliquer cette métaphore, car le sens temporel était dans la nature des choses comme la note de contingence inhérente à toutes nos actions, mais tellement inférieur au sens religieux qu'il était destiné à tomber quand le sens profond serait devenu manifeste. Ainsi se brise le moule qui couvrait la statue; la statue a épousé tous les contours du moule, pourtant elle n'est pas de la même matière, et quand le métal apparaît dans sa beauté, personne ne se soucie de l'argile.

Lisons cependant tout le passage de Pascal qui complète bien sa pensée maîtresse sur les prophéties (1) : « Il fallait que, pour donner foi au Messie, il y eût eu des prophéties précédentes, et qu'elles fussent portées par des gens non suspects, et d'une diligence et fidélité et d'un zèle extraordinaire, et connus de toute la terre. »

« Pour faire réussir tout cela, Dieu a choisi ce peuple charnel, auquel il a mis en dépôt les prophéties qui prédisent le Messie, comme libérateur et dispensateur des biens charnels que ce peuple aimait; et ainsi il a eu une ardeur extraordinaire pour ses prophètes, et a porté à la vue de tout le monde ces livres qui prédisent leur Messie, assurant toutes les nations qu'il devait venir, et en la manière prédite dans les livres qu'ils tenaient ouverts à tout le monde. Et ainsi ce peuple, déçu par l'avènement ignominieux et pauvre du Messie, ont été ses plus cruels ennemis. C'est pour cela que les prophéties ont un sens caché, le spirituel, dont ce peuple était ennemi, sous le charnel, dont il était ami. Si le sens spirituel eût été découvert, ils n'étaient pas capables

(1) II., p. 319 ss.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

de l'aimer; et, ne pouvant le porter, ils n'eussent pas eu le zèle pour la conservation de leurs livres et de leurs cérémonies. Et s'ils avaient aimé ces promesses spirituelles, et qu'ils les eussent conservées incorrompues jusqu'au Messie, leur témoignage n'eût pas eu de force (1), puisqu'ils en eussent été amis. Voilà pourquoi il était bon que le sens spirituel fût couvert. Mais, d'un autre côté, si ce sens eût été tellement caché qu'il n'eût point du tout paru, il n'eût pu servir de preuve au Messie. Qu'a-t-il donc été fait? Il a été couvert sous le temporel en la foule des passages, et a été découvert en quelques-uns : outre que le temps (2) et l'état du monde ont été prédits si clairement, qu'il est plus clair que le soleil; ce sens spirituel est si clairement expliqué en quelques endroits, qu'il fallut un aveuglement pareil à celui que la chair jette dans l'esprit quand il lui est assujetti, pour ne pas le reconnaître. Voilà donc quelle a été la conduite de Dieu. Ce sens est couvert d'un autre en une infinité d'endroits, et découvert en quelques-uns rarement, mais en telle sorte néanmoins que les lieux où il est caché sont équivoques et peuvent convenir aux deux; au lieu que les lieux où il est découvert sont univoques, et ne peuvent convenir qu'au sens spirituel. De sorte que cela ne pouvait induire en erreur, et qu'il n'y avait qu'un peuple aussi charnel qui s'y pût méprendre. »

« Car, quand les biens sont promis en abondance, qui les empêchait d'entendre les véritables biens, sinon leur cupidité, qui déterminait ce sens aux biens de la terre? Mais ceux qui n'avaient de bien qu'en Dieu les rapportaient uniquement à Dieu. Car il y a deux principes qui partagent les volontés des hommes, la cupidité et la charité. Ce n'est pas que la cupidité ne puisse être avec la foi en Dieu, et que la charité ne soit avec les biens de la terre. Mais la cupidité use de Dieu et jouit du monde; et la charité, au contraire. Or la fin dernière est ce qui donne le nom aux choses. Tout ce qui nous empêche d'y arriver est appelé ennemi. Ainsi les créatures, quoique bonnes, sont ennemies des justes, quand elles les détournent de Dieu; et Dieu même est l'ennemi de ceux dont il trouble la convoitise. Ainsi, le mot d'ennemi dépendant de la dernière fin, les justes entendaient par là leurs passions, et les charnels entendaient les Babyloniens : et ainsi ces termes n'étaient obscurs que pour les injustes. Et c'est ce que dit Isaïe : *Signa legem in electis meis,* et que Jésus-Christ sera pierre de scandale. Mais « Bienheureux ceux qui ne seront point scandalisés « en lui! » Osée, *ult.*, le dit parfaitement : « Où est le sage? et il en-

(1) Il serait peut-être plus juste de dire que c'eût été le Messianisme avant le Messie.
(2) Nous avons fait plus haut des réserves sur ce point.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

« tendra ce que je dis. Les justes l'entendront, car les voies de Dieu « sont droites; mais les méchants y trébucheront. »

Ne dirait-on pas que Pascal ne se délecte pas moins de ces obscurités que de ces lumières? et n'est-ce point trop exiger de ces « charnels » que de leur demander de pousser le combat de la charité contre la cupidité avec la même rigidité qu'à Port-Royal? Les « charnels » auraient pu répondre que les Babyloniens en chair et en os étaient bien leurs ennemis, et qu'ils avaient enduré très sensiblement leurs coups. D'autant que le mot de charité inquiète lorsqu'il s'agit de la valeur probante des prophéties. Ne s'adresse-t-on qu'à des croyants, et à des croyants enflammés de charité, et assez sagaces pour discerner les figures? Pascal a donc cédé un moment à l'attrait qui l'entraînait vers saint Augustin dont la pensée, juste et profonde, n'était pas cependant en situation. Est-ce une raison pour s'indigner aussi fort que M. Havet? « Celui qui dans les *Provinciales* condamnait la doctrine des Jésuites sur l'équivoque, ne songeait-il pas aux conséquences morales qu'on pourrait tirer d'une doctrine suivant laquelle la parole de Dieu est équivoque *pour les injustes* (1)? » Il y songeait certainement, et peut-être insistait-il trop — n'oublions pas qu'il était janséniste — sur le dessein spécial de Dieu par rapport aux injustes. Mais il n'avait pas tort de penser qu'en matière religieuse, rien n'est clair à ceux qui n'ont pas quelque désir de trouver Dieu, on dirait presque, quelque goût de Dieu. Et c'est par là, comme l'a fait remarquer M. V. Giraud, que son apologie est demeurée ou redevenue si moderne. Lui, le mathématicien de génie, malgré sa tentative hardie du parti, ne paraît pas attendre grand'chose des arguments mathématiques pour prouver l'accomplissement des prophéties. Ou plutôt il sait bien que ces arguments n'existent pas. Il a cru que le temps du Messie était clairement marqué, mais avec une approximation de deux cents ans. Si les Juifs n'ont pas compris les prophéties, parce qu'ils étaient charnels, si les Apôtres ont levé le voile parce qu'ils ont mis à sa place, qui est la première, le sens religieux, le seul digne de Dieu, c'est qu'il faut, pour juger en ces matières, avoir un certain sentiment de ce que Dieu est pour nous et de ce que nous devons être envers Lui; il faut pénétrer en quelque façon dans ses pensées ou du moins souhaiter de les connaître pour en inspirer sa vie. Sans un certain sentiment religieux, — quelle que soit la part qu'y prend la grâce, — il est inutile d'aborder l'exégèse des prophéties; on n'y trouverait pas de lumières.

(1) P. 321, note 7.

Digitized by Google Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

C'est ce que Pascal a dit dans une demi-page, où son âme ardente fait éclater la foudre pour se rasséréner et rasséréner les autres dans la douceur vraiment infinie de la rédemption promise (1) :

« Il y en a qui voient bien qu'il n'y a pas d'autre ennemi de l'homme que la concupiscence, qui le détourne de Dieu, et non pas Dieu; ni d'autre bien que Dieu, et non pas une terre grasse. Ceux qui croient que le bien de l'homme est en la chair, et le mal en ce qui détourne des plaisirs des sens, qu'il s'en soûle et qu'il y meure. Mais ceux qui cherchent Dieu de tout leur cœur, qui n'ont de déplaisir que d'être privés de sa vue, qui n'ont de désir que pour le posséder et d'ennemis que ceux qui les en détournent, qui s'affligent de se voir environnés et dominés de tels ennemis; qu'ils se consolent, je leur annonce une heureuse nouvelle; il y a un libérateur pour eux, je le leur ferai voir; je leur montrerai qu'il y a un Dieu pour eux; je ne le ferai pas voir aux autres. »

Sans la passion qui l'anime, la pensée ne nous porterait pas au cœur le coup dont on est étourdi en lisant ces lignes. Le respect envers le génie ne saurait nous empêcher de faire remarquer que les expressions sont trop fortes. Les jansénistes n'admettaient pas volontiers qu'un degré inférieur d'amour de Dieu pût être agréable à Dieu. Il n'est pas nécessaire d'être aussi envahi qu'un Pascal du désir de posséder Dieu pour être dans la voie qui conduit à Lui et où les prophéties peuvent être vraiment utiles. Mais n'est-ce pas l'objet d'un éternel regret que Pascal n'ait pu réaliser sa promesse et montrer aux âmes de bonne volonté le Libérateur promis?

Jérusalem.

Fr. M.-J. LAGRANGE.

(1) H., p. 343.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

MÉLANGES

I

L'AVÈNEMENT DU FILS DE L'HOMME

(*Suite*)

II. — AUTRES TEXTES.

Mt. 10. [23] Et quand on vous persécutera dans une ville, fuyez dans une autre, car je vous le dis en vérité, vous ne finirez pas les villes d'Israël avant que vienne le Fils de l'homme.

Cette parole de Jésus figure, d'après S. Matthieu, dans le discours adressé aux Douze qu'il envoie prêcher aux brebis perdues de la maison d'Israël en évitant la route des païens ou les villes des Samaritains (v. 5). Si l'on songe que Jésus s'attendait à revoir bientôt ses disciples, et que l'évangéliste supposait peu après leur retour, il est de toute évidence qu'il ne peut faire allusion à son avènement glorieux à la fin du monde pour juger les vivants et les morts.

Toute explication au sens propre est d'ailleurs impossible, aussi M. Loisy conclut en rejetant l'authenticité de cette parole : « La promesse de Jésus n'a pas de signification par rapport à la première mission des apôtres, mais elle correspond au temps où les Douze se regardaient comme chargés de prêcher l'Évangile aux seuls juifs; elle suppose aussi l'imminence de la parousie et avec une précision que relève encore la solennité de la formule : « Je vous dis en vérité ». La prédiction serait aussi nette qu'invérifiée. Mais on peut croire qu'elle reflète au moins autant la foi ardente de la première communauté qu'un enseignement formel de Jésus (1). »

Dans cette solution assez radicale, on ne peut donc pas reprocher à Jésus comme une prophétie fausse une déclaration qui est née de l'attente fiévreuse de la première génération chrétienne. Mais quelle pouvait être la pensée de Matthieu en insérant ici ce *logion*, et peut-on admettre si aisément que la première génération chrétienne l'a forgé?

Nous ne pouvons nous y résoudre, ni nous soustraire au devoir de

(1) *Morceaux d'exégèse*, p. 98 s.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

donner une explication à une parole authentique de Jésus. Toutefois, M. Loisy a bien marqué le dilemme : si l'expression n'est pas une transposition de la pensée des premiers chrétiens en parole de Jésus, elle ne peut pas être prise à la lettre. Pour la pénétrer, nous devons, ici surtout, faire abstraction des idées et des images qui nous sont devenues familières. Le Fils de l'homme, c'est la personne de Jésus; sa venue, c'est son avènement glorieux pour juger tous les hommes. Jésus, parlant à ses disciples, pouvait bien à la rigueur se désigner énigmatiquement lui-même sous le nom de Fils de l'homme, mais il ne pouvait pas dire : jusqu'à ce que je vienne, quand il était présent. Il faudrait du moins : jusqu'à ce que je revienne. Mais cela non plus n'était pas en situation, puisque ce sont les Douze qui allaient revenir vers lui; Matthieu le supposait évidemment, sans cependant enregistrer leur retour (au contraire Mc. VI, 30 et Lc. IX, 10).

Il faudrait, pour ce texte et les suivants, se souvenir que le Fils de l'homme est un symbole emprunté à Daniel, et que ces mots, dans la bouche de Jésus, pouvaient très bien avoir le sens qu'ils ont dans le texte de Daniel. Il ne s'agit point ici de recourir au symbolisme pour se débarrasser d'un sens littéral gênant; le symbole est à l'origine de toute cette conception et la domine. C'est, à la rigueur, son sens premier. Le Fils de l'homme signifie d'abord le royaume des saints du Très-Haut, et en même temps son fondateur, le Messie. La mission que donne ici Jésus à ses apôtres n'est pas, dans la pensée de Matthieu, la mission définitive; c'est un essai, une sorte d'avertissement spécial dû aux Israélites par privilège. On doit leur annoncer, à eux d'abord, le royaume des cieux, qui est ici le règne de Dieu; cette mission sera infructueuse; le règne de Dieu, d'ailleurs inauguré par les miracles que font les apôtres, viendra avant que, chassés de ville en ville, ils en aient achevé le tour. Jésus exprime ainsi sa certitude de l'avènement prochain du règne de Dieu en sa personne. Il l'exprime sans faire allusion ni à sa résurrection, ni à la ruine des Juifs, ni au jugement dernier, mais par une image traditionnelle et vague qui ne vise précisément aucun fait.

Cette interprétation est la seule qui tienne compte du cadre choisi par l'évangéliste, et par conséquent de sa pensée. A prendre le logion isolément, elle est vraisemblable, puisqu'elle donne aux termes leur sens ancien et primitif, dans un milieu où était connue l'apocalypse de Daniel.

*
* *

Mt. 16. [27] Car le Fils de l'homme doit venir dans la gloire de son Père avec ses anges, et alors il rendra à chacun selon ses œuvres. [28] Je vous le dis en vérité, il y en

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

a parmi ceux qui sont ici présents quelques-uns qui ne goûteront pas la mort avant de voir le Fils de l'homme venant dans son royaume.

Ce texte est de beaucoup le plus fort pour l'opinion qui attribue à Jésus une prédiction formelle de la prochaine fin du monde.

Sur le sens du v. 27 il n'y a pas à discuter. Matthieu, si souvent préoccupé de la consommation définitive qui inaugure le royaume du ciel, la vie éternelle avec les Anges auprès du Père, fait visiblement allusion à l'avènement glorieux du Fils de l'homme pour le jugement dernier. En joignant le v. 28 au v. 27 il donne l'impression qu'il s'agit du même événement, antérieur par conséquent à la fin de la génération contemporaine de Jésus.

Il faut reconnaître cependant que, s'il s'agit de la pensée de l'évangéliste, cette explication, qui paraît obvie, souffre de graves difficultés. C'est le même évangéliste qui a écrit la parabole de l'ivraie, celle des mauvais vignerons, la promesse du Christ à Pierre, et, sans prolonger cette énumération, la promesse du ressuscité d'être avec ses disciples jusqu'à la consommation du siècle (XXVIII, 20), le même qui a cru le royaume fondé par la résurrection, puisque dès lors toute puissance a été donnée au Christ au ciel et sur la terre (XXVIII, 18). Pour le mettre d'accord avec lui-même, il suffirait de supposer qu'il n'a point voulu compléter au v. 28 une pensée déjà close. S'il eût voulu seulement y ajouter une date, il n'y avait pas à changer les termes relatifs à l'avènement. Le contexte est assez lâche pour qu'on soupçonne deux logia juxtaposés plutôt que coordonnés. Dès lors, le sens du v. 28 s'explique assez bien : le royaume du Fils de l'homme, d'après la parabole de l'ivraie (XIII, 41), est sur terre et comprend des bons et des mauvais. Son roi peut venir pour l'inaugurer, aussi bien que pour y mettre un terme. Matthieu pensait peut-être à cette prise de possession qui est la mission solennelle des disciples, peut-être entendait-il encore ces termes dans le sens vague de Daniel, en mettant cette fois l'accent sur le roi, plus que sur le royaume.

Quoi qu'il en soit, la comparaison des autres synoptiques nous prouve qu'en effet le logion avait son sens propre, indépendant du contexte où Matthieu l'a placé.

Dans Mc. (IX, 1), il vient aussi après l'avènement dans la gloire, mais l'évangéliste a eu soin de mettre entre les deux un καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς, « et il leur dit », qui marque une pause (1), et qui, d'après les règles ordinaires de la critique du Pentateuque, indique un complément, étranger par son origine au texte qui précède.

(1) *Holtzmann*, 3ᵉ éd., p. 150.

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

Marc n'a sans doute introduit une ponctuation si forte que parce que ses sources présentaient les logia comme distincts.

Matthieu et Luc (IX, 27) dépendent de Marc, comme on l'admet généralement; l'omission de cette nuance ne prouve rien quant à l'état de leurs autres sources possibles; il est probable qu'ils l'ont simplement négligée à cause de la répétition, pour ne pas écrire : « et il leur dit : Je vous dis ». D'ailleurs les textes de Marc et de Luc confirment nettement le sens symbolique que nous avons donné de la venue du Fils de l'homme. Ils ont traduit ici le symbole en langage clair.

Mc. 9. [1] Et il leur dit : En vérité je vous le dis, il en est parmi ceux qui sont ici quelques-uns qui ne goûteront pas la mort avant qu'ils n'aient vu le règne de Dieu venu en puissance.

Lc. 9. [27] Je vous le dis véritablement : il en est parmi ceux qui sont ici qui ne goûteront pas la mort avant de voir le règne de Dieu.

La venue du Fils de l'homme, c'est donc l'établissement du règne de Dieu. Sans doute le terme de *basileia* peut aussi avoir une valeur eschatologique historique, mais il ne renferme pas nécessairement une allusion à la fin du monde.

Spécialement ici où le règne est la traduction du symbole de Daniel, il doit avoir le même sens que dans le symbole. L'expression de Matthieu, précisément parce qu'elle est la forme ancienne et symbolique de l'idée, a plus de chances d'être celle qui est sortie des lèvres de Jésus, mais de toute façon l'idée est la même. Il s'agit de l'avènement sur terre du royaume messianique. Marc ajoute : « en puissance », ce qui appartient bien à l'idée, car ce royaume ne doit s'établir que par une puissance surnaturelle.

Ce texte de Marc a d'ailleurs été très mal compris par quelques critiques. On a traduit en puissance par « avec éclat », « dans sa splendeur » (1).

L'expression ἐν δυνάμει rappelle très naturellement saint Paul (Rom. I, 4) à propos de la résurrection du Christ. Or la résurrection, pour être l'œuvre d'une puissance extraordinaire, n'en est pas moins demeurée cachée au grand public, et révélée directement aux seuls amis de Jésus. Puissance n'est pas synonyme d'éclat et de gloire; c'est plutôt une énergie secrète qui s'exerce sans qu'on s'en aperçoive, si ce n'est par les effets produits (Cf. Lc. VI, 19; VIII, 46). La puissance pourrait très bien viser, en même temps que la résurrection, les premiers miracles accomplis par les apôtres, suivis de nombreuses conversions, qualifiés d'actes de puissance (δυνάμεις. Cf.

(1) Rose, sur Marc **9**, 1 (*Vg.* **8**, 39).

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Actes, VIII, 13), ou leur action, spécialement le témoignage qu'ils rendirent à Jésus avec une grande énergie (δυνάμει μεγάλῃ, Actes, IV, 33). « En puissance » pourrait se traduire très bien « dans son action efficace ».

Il est aussi bien étrange qu'on traduise ἴδωσιν... ἐληλυθυῖαν par « voir venir », sans tenir compte du parfait. C'est avant de mourir que quelques-uns auront vu le règne de Dieu *venu* en puissance, c'est-à-dire réalisé efficacement, entré en scène avec une énergie divine. Il n'y a rien là qui fasse coïncider le règne avec la fin du monde — au contraire, — car c'est la pensée de S. Paul dans un texte où le règne de Dieu est déjà présent (I Cor. IV, 20).

Des textes évangéliques combinés il résulte que Jésus a annoncé — probablement sous la forme symbolique empruntée à Daniel — l'avènement du règne de Dieu pour la génération présente. De quelle nature était le règne de Dieu? c'est ce qu'il faut déterminer par ailleurs.

Matthieu **23**. [34] C'est pourquoi je vous enverrai des prophètes et des sages et des scribes. Parmi eux vous en tuerez et vous en crucifierez, et vous en flagellerez dans vos synagogues, et vous en poursuivrez de ville en ville; [35] afin que retombe sur vous tout le sang innocent répandu sur la terre, depuis le sang d'Abel le juste, jusqu'au sang de Zacharie, fils de Barachie, que vous avez mis à mort entre le temple et l'autel. [36] Je vous le dis en vérité, tout cela retombera sur cette génération. [37] Jérusalem, Jérusalem, qui tues les prophètes et qui lapides ceux qui lui (te) sont envoyés, combien de fois ai-je voulu rassembler tes enfants, comme une poule rassemble ses petits sous ses ailes, et vous n'avez pas voulu! [38] Voici qu'on vous laissera votre demeure ! Car, je vous le dis, vous ne me verrez plus désormais que vous ne disiez : « Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur. »

Lc. **11**. [49] C'est pourquoi la sagesse de Dieu a dit : Je leur enverrai des prophètes et des apôtres, et ils en tueront et en persécuteront, [50] afin qu'il soit demandé compte à cette génération du sang de tous les prophètes répandu depuis le commencement du monde, [51] depuis le sang d'Abel jusqu'au sang de Zacharie qui a péri entre l'autel et le temple. Oui, je vous le dis, il en sera demandé compte à cette génération.

Lc. **13**. [34] Jérusalem, toi Jérusalem, qui tues les prophètes et qui lapides ceux qui te sont envoyés, combien de fois j'ai voulu rassembler tes enfants comme une poule [rassemble] sa couvée sous ses ailes, et vous n'avez pas voulu. [35] Voici qu'on vous laissera votre demeure. Je vous le dis, vous ne me verrez plus avant qu'arrive (1) le moment où vous direz : « Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur. »

Sur la dernière phrase, qui est la plus importante, il y a une nuance très significative dans Luc. Matthieu dit ἕως ἂν : vous ne me verrez pas, que vous ne disiez; ἕως avec ἄν, et avec le subjonctif, marque

(1) Ἕως ἥξει dans Nestle; omis par Westcott et Hort. L'accord de l'anc. lat. avec le syr. cur. et sin. nous fait préférer la leçon de Nestle, d'ailleurs moins harmonisante.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

qu'il ne s'agit pas d'un fait certain, mais d'un fait éventuel. De plus ἕως après une proposition principale négative a le sens de πρίν (1), « avant de » ou « avant que ». Le fait énoncé dans la phrase principale ne se produira pas, sans que se soit produit le second fait qui le conditionne. Ce second fait se produira-t-il? cela demeure tout à fait incertain dans la construction de Matthieu. C'est cette incertitude que Luc a résolue en une ferme espérance, du moins selon la variante que nous avons admise comme plus probable. L'indicatif futur ἥξει marque une certitude (2), surtout avec ὅτε; le moment viendra où vous direz; mais vous ne me verrez pas avant.

Ces paroles de Jésus sont placées dans Matthieu à la fin d'un long discours adressé aux Pharisiens, et immédiatement avant le grand discours adressé aux disciples sur la ruine du Temple. C'est comme le dernier mot de la mission publique de Jésus, postérieur à l'entrée triomphale à Jérusalem. On ne peut nier que ce cadre est beaucoup mieux adapté aux paroles elles-mêmes que ceux de Luc, car non seulement Luc a coupé en deux ce passage qui paraît d'une seule teneur, mais il a transporté les deux fragments avant l'arrivée à Jérusalem. Dans cet arrangement, on est induit à croire que « béni soit celui qui vient au nom du Seigneur » annonce l'ovation faite au Sauveur à la descente du Mont des Oliviers (Lc. XIX, 37 s.); encore est-il que l'ovation est organisée par les disciples, tandis que le discours vise les Pharisiens. De sorte que, même dans Luc, il est possible que l'acclamation messianique s'applique comme dans Matthieu à un avènement postérieur à la fin du ministère de Jésus. Quoi qu'il en soit, nous reconnaissons, avec M. Loisy, que la situation de Matthieu est plus vraisemblable.

En revanche, Luc semble avoir conservé plus fidèlement à la première partie le caractère d'une citation. Il est difficile que ces mots : la Sagesse de Dieu, soient comme un résumé de l'A. T. C'est plus vraisemblablement le titre d'un écrit disparu (3). Si Luc avait voulu dire « la Sagesse de Dieu » pour signifier Jésus, il n'eût probablement pas rompu le discours direct pour dire : « je leur enverrai », à la troisième personne. C'est Dieu qui parlait dans le document cité plus

(1) Exemple dans la grammaire (§ 118) de Koch-Rouff : Xén., *Memor.* IV, 8, 2 : ὁ νόμος οὐδένα ἐᾷ δημοσίᾳ ἀποθνήσκειν, ἕως ἂν ἡ θεωρία ἐκ Δήλου ἐπανέλθῃ : *Aux termes de la loi, personne ne peut être mis à mort par sentence publique, que le vaisseau sacré ne soit revenu de Délos.*

(2) Cette nuance ne parait pas suffisamment rendue par : « jusqu'à ce qu'il arrive que vous disiez », où on semblerait avoir lu ὅτι, non ὅτε.

(3) Ce titre n'a rien d'invraisemblable. La Sagesse dite de Salomon est citée par Clément d'Al. (*Stromates*, IV, 16) sous le nom de ἡ θεῖα σοφία, et par Origène (sur Rom. 7, 14) comme *Sapientia Dei*.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

ou moins littéralement. Jésus prend à son compte cette menace. Tout le sang innocent versé depuis le commencement du monde retombera sur cette génération. Même en étendant au delà de toute vraisemblance la solidarité de la race et la responsabilité spéciale du peuple de Dieu, il était difficile, à raisonner strictement, de remonter plus haut qu'Abraham, comme fera saint Étienne (Actes, VII, 1-53). Pour justifier le châtiment qui va fondre sur cette génération, il faut supposer que les crimes reprochés sont envisagés surtout dans le cadre de l'Écriture Sainte dont elle est dépositaire : au début, le meurtre d'Abel; vers la fin du Canon, dans le livre des Chroniques, le meurtre du prêtre Zacharie (1).

Abel et Zacharie sont des prophètes dans le sens où Abraham (Gen. XX, 7) et les patriarches (Ps. CV, 15) étaient des prophètes, c'est-à-dire des amis de Dieu. Toute l'histoire est donc comme un drame entre les amis de Dieu et ses adversaires (2). Encore serait-ce une injustice de punir des fautes si anciennes, si la génération présente n'avait en quelque sorte comblé la mesure du passé. Le crime de la génération présente est d'avoir repoussé les avances de Jésus. L'apostrophe : Jérusalem, Jérusalem, se lie assez bien avec ce qui précède, mais il n'y a aucune raison de supposer qu'elle fasse partie d'une source écrite. Ici Luc comme Matthieu emploie la seconde personne. Les paroles de Jésus ressemblent à la menace encore plus pathétique dans Luc (XIX, 42-44). Dans les deux cas Jésus met sa mission dans un relief singulier. C'est l'obstination des Juifs à ne pas la reconnaître qui va causer leur ruine.

Il est vrai qu'un jour ils seront changés au point de dire : « Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur. » Ces paroles sont empruntées au Ps. CXVIII, 26. Elles sont bien appropriées à la situation, surtout si on les place dans leur contexte. Un chœur triomphal, peut-être des soldats précédés de leur chef (3), demandent à entrer dans le Temple. Ce chef lui-même, ou d'autres personnes du chœur chantent :

> Je te rends grâce parce que tu m'as exaucé,
> et que tu m'as sauvé.
> La pierre rejetée par ceux qui bâtissaient
> est devenue la pierre angulaire.

Et plus loin les prêtres :

(1) II Chr. 24, 20-22; *Holtzmann*, *Loisy*, etc.

(2) D'après le livre de la Sagesse, c'est précisément la Sagesse qui dispose de génération en génération les amis de Dieu et les prophètes : φίλους θεοῦ καὶ προφήτας κατασκευάζει (Sap. 7, 27).

(3) C'est l'hypothèse ingénieuse de M. Duhm.

Digitized by Google

Original from CORNELL UNIVERSITY

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Béni soit celui qui vient au nom de Iahvé!
Nous vous bénissons de la maison de Iahvé, etc.

Le salut est donc venu d'où on ne l'attendait pas. Quelqu'un qu'on avait dédaigné a sauvé le peuple; maintenant on lui rend hommage. Ceux qui parlent reconnaissent que les bâtisseurs, c'est-à-dire sans doute les chefs de la nation, ont commis une erreur; la pierre qu'ils avaient rejetée est devenue la pierre d'angle; on le comprend maintenant.

Tout le monde convient que cette parole fait allusion à la conversion des Juifs. Une conversion doit précéder la récompense promise. Châtiés pour n'avoir pas compris la mission de Jésus, les Juifs ne seront admis dans son règne que s'ils se convertissent. Le mouvement de la phrase est clair : « vous ne me verrez plus, avant de dire ». M. Loisy pense le contraire : « Jésus certifie à ses auditeurs qu'ils subiront bientôt le châtiment de leur incrédulité, et qu'ils verront l'avènement du Messie en sa personne ». Faut-il alors admettre qu'il vient pour prononcer leur châtiment? Serait-ce que leur bénédiction n'est qu'un cri de rage impuissante? On l'a soutenu, mais cela est tellement invraisemblable que M. Loisy conclut lui aussi à la conversion : « La conversion des Juifs, sans être involontaire, sera comme nécessitée par la manifestation de la gloire messianique. » On peut dire sans exagérer que cette conversion comme nécessitée par la gloire du Messie est contraire à toute la doctrine évangélique. Pourquoi admettre une chose aussi étrange ? C'est, dit-on, que le texte est formel : « On ne peut pas dire que l'avènement du Messie soit subordonné à la conversion des Juifs, car l'acclamation messianique ne peut se rendre qu'au Messie présent et suit par conséquent la manifestation glorieuse du Fils de Dieu ». Cela est convaincant si on prend le texte servilement à la lettre, non si on l'interprète comme une citation qui exprime une situation générale. Les Juifs ont mérité de ne plus voir Jésus, puisqu'ils ont repoussé ses avances. Ils seront châtiés et ne le verront de nouveau que s'ils le reconnaissent pour le Messie. C'est le sens de « celui qui vient » dans le message de Jean-Baptiste (Mt. xi, 3). L'acclamation signifie seulement : Béni soit le Messie, béni soit celui que les bâtisseurs ont rejeté et qui est devenu la pierre angulaire. Les termes ne doivent pas être pris dans un sens trop rigoureusement littéral, parce qu'ils sont une citation, parce que ce sens contredirait la syntaxe grammaticale, parce qu'il serait en opposition avec tout ce que nous savons par ailleurs du grand avènement, de la parousie. Le grand avènement sera précédé, il est vrai, de certains signes, mais propres à glacer d'effroi ceux qui n'ont pas encore espéré en Jésus.

Digitized by Google
Original from
CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Quant à l'avènement lui-même, il sera soudain. Ce sera trop tard alors pour ouvrir les yeux. Ceux qui reconnaîtront le Christ à cette heure n'auront qu'à regretter de ne l'avoir pas connu plus tôt. Les vierges mêmes qui l'attendaient seront exclues. Loin de convertir personne, il fixera la destinée de chacun selon ses dispositions antérieures. L'un sera pris, l'autre sera laissé. Ne serait-ce pas une contradiction invraisemblable que de figurer l'avènement comme le salut pour ceux auxquels le châtiment lui-même n'aurait pas ouvert les yeux?

La conversion ne peut donc suivre la parousie, puisque, à la parousie du Christ, il est trop tard pour le bénir utilement, si on ne l'a déjà reconnu auparavant. Antérieure à la parousie, à quelle époque se produira-t-elle? C'est ce que Jésus ne dit pas.

M. Loisy a raison d'écrire : « Il ne s'agit pas de la conversion des Juifs, qui serait prévue pour une époque très éloignée avant la fin du monde » (1), car il n'est point ici question d'une époque très éloignée.

Mais il n'est pas non plus question d'une parousie « très prochaine ». Jésus, il est vrai, dit à ceux auxquels il s'adresse : « Vous ne me verrez plus désormais, que vous ne disiez... »; mais il leur parle aussi du sang de Zacharie : « que vous avez répandu ». C'est tout le judaïsme historique qui est visé. C'est lui qui a commis les crimes, c'est lui qui en recevra le châtiment, c'est lui qui reconnaîtra le Messie. Quand? C'est le secret du Père. Le châtiment est fixé pour la génération présente. La conversion est dans l'horizon qui suit, mais sans date, et ne peut-on pas la regarder comme un événement indéfini? Aussi bien le Sauveur ne parle pas ici très affirmativement du moment de sa venue comme dans les textes parousiaques; il dit seulement qu'on ne le verra plus, et qu'après on l'acclamera comme le Messie. Tout le passage, à cause de certaines retouches, des divergences entre Luc et Matthieu, de la citation probable d'un texte prophétique ou apocalyptique, ne permet pas de restaurer exactement les paroles mêmes prononcées par Jésus. On peut conclure avec M. Loisy : « La citation prophétique, si l'on fait abstraction des retouches rédactionnelles, pourrait s'expliquer dans la bouche de Jésus. Supposé qu'elle vienne seulement du rédacteur, elle doit traduire néanmoins assez fidèlement la pensée du Sauveur, qui a reproché aux Juifs leurs infidélités passées et qui a fait valoir sa propre mission comme le dernier appel de la bonté divine avant la punition réclamée par la justice » (2). Mais quand le même savant ajoute : « Le Christ ne parlait pas de sa mort : prenant

(1) *Morceaux d'exégèse*, p. 213.
(2) *Morceaux d'exégèse*, p. 216.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

congé de ses auditeurs, il les ajournait, sans autre explication, à son prochain avènement dans la gloire » (1), il précise trop la mystérieuse réalité du texte. On peut tout aussi bien entendre le texte de la résurrection et des premières conversions juives; on ne peut pas l'appliquer à la parousie définitive dont les caractères sont tout différents; le plus vraisemblable est qu'il annonce, pour une époque incertaine, la conversion de la nation juive, et c'est probablement sur ces paroles, ou d'autres semblables retenues par la tradition, que saint Paul fondait son espérance assurée (Rom. xi, 25 s.) (2).

∴

Mt. 26. [29] **Je vous le dis, je ne boirai plus désormais de ce fruit de la vigne, jusqu'au jour où je le boirai avec vous, nouveau, dans le royaume de mon Père.**

Mc. 14. [25] **En vérité je vous le dis, je ne boirai plus du fruit de la vigne, jusqu'au jour où je le boirai, nouveau, dans le royaume de Dieu.**

Lc. 22. [16] **Car, je vous le dis, je ne la mangerai plus (3) jusqu'à ce qu'elle soit dans sa perfection dans le royaume de Dieu (4)..... [18] Car, je vous le dis, je ne boirai plus désormais du fruit de la vigne jusqu'à ce que vienne le règne de Dieu.**

D'après le premier évangéliste, il s'agit du royaume du Père, c'est-à-dire du ciel. Jésus s'attend à mourir. Après sa mort, il entrera dans le royaume de son Père. Ses disciples l'y rejoindront, et là, mais là seulement, ils pourront goûter ensemble du fruit de la vigne. Le mot « nouveau » avertit de ne point prendre cette boisson trop à la lettre. Le vin y sera « nouveau » comme tout le reste, car il s'agit là d'un état nouveau, où tout aura une qualité supérieure. « Nouveau » est presque ici dans le sens de spirituel. Cependant une véritable boisson n'est pas exclue, pourvu qu'on n'y attache aucun sens bas. Ce texte rentre donc, chez saint Matthieu, dans la catégorie des textes eschatologiques, où le royaume de Dieu est absolument transcendant; mais il ne préjuge rien du temps où on y entrera; les disciples y rejoindront leur maître, on ne sait pas quand.

Le texte de Marc a probablement le même sens; du moins rien n'autorise à lui en donner un autre.

Et cela paraît aussi le sens du premier texte de Luc (xxii, 16), à le juger séparément. La Pâque qui se célèbre ici-bas n'est qu'une image de la Pâque céleste. C'est dans le royaume de Dieu que la Pâque a toute sa réalité. Cette réalité demeure d'ailleurs dans le mys-

(1) *Eod. loc.*

(2) Est-ce pour cela que Luc a accentué la certitude de la conversion?

(3) La Pâque.

(4) Bible de Crampon, très bien pour le sens : « jusqu'à la Pâque parfaite, célébrée dans le royaume de Dieu ».

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

tère... Le second texte (v. 18) introduit une modalité différente. Luc savait qu'après sa résurrection Jésus a mangé avec ses disciples (Lc. xxiv, 42 s.). Il est très invraisemblable que ce rapprochement ait échappé à un écrivain si soucieux d'écrire avec ordre. Lors donc que Jésus déclare qu'il ne boira plus de vin avant que le règne de Dieu ne vienne, cet avènement du règne ne peut guère s'entendre que de sa résurrection. La résurrection ouvre ici une phase nouvelle, le règne de Dieu, sans qu'il soit question d'un autre avènement fulgurant, encore moins de la fin du monde.

Le sens du second verset doit-il réagir sur le premier, à interpréter dès lors du règne de Dieu sur terre après la mort du Christ? Cela demeure douteux; la nuance est peut-être volontaire. Peut-être aussi résulte-t-elle de ce que, dans le premier verset, Luc est resté plus fidèle au texte de ses sources, qu'il aura interprété dans le second.

*
* *

Mt. 26. [63] Or Jésus se tut : Et le grand-prêtre lui dit : Je t'adjure par le Dieu vivant de nous dire si tu es le Christ, le Fils de Dieu. [64] Jésus lui dit : Tu l'as dit. D'ailleurs, je vous le dis, désormais vous verrez le Fils de l'homme assis à la droite de la puissance, et venant sur les nuées du ciel.

Mc. 14. [61] Or il se tut et ne répondit rien. Le grand-prêtre l'interrogea de nouveau et lui dit : Es-tu le Christ, le Fils du béni? [62] Jésus dit : Je le suis, et vous verrez le Fils de l'homme assis à la droite de la puissance, et venant avec les nuées du ciel.

Lc. 23. [60] ... et ils le conduisirent dans le sanhédrin, [67] disant : Si tu es le Christ, dis-le-nous. Il leur dit : Si je vous le dis, vous ne croirez pas, [68] et si j'interroge, vous ne répondrez pas. [69] Mais désormais le Fils de l'homme sera assis à la droite de la puissance de Dieu. [70] Ils dirent tous : Tu es donc le Fils de Dieu? Il leur dit : Vous dites que je le suis.

Entre Matthieu et Marc d'une part et Luc de l'autre, les divergences sont assez sensibles. Chez les deux premiers il n'y a qu'une question qui englobe à la fois la qualité de Messie et celle de Fils de Dieu; Jésus répond par une déclaration regardée comme affirmative sur les deux points.

Dans Luc, on demande à Jésus s'il est le Messie, et il répond qu'il sera assis à la droite de la puissance de Dieu. On en conclut qu'il se dit Fils de Dieu, et il le reconnaît.

La divergence porte sur deux points : l'allusion à Daniel, l'ordre des questions.

Dans Mc. et Mt. la citation de Daniel est presque littérale. Mc. : Καὶ ὄψεσθε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐκ δεξιῶν καθήμενον τῆς δυνάμεως καὶ

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

ἐρχόμενον μετὰ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ. Dans Dan. vii, 13 (1) : Καὶ ἰδοὺ μετὰ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ ὡς υἱὸς ἀνθρώπου ἐρχόμενος. Dans Luc : Ἀπὸ τοῦ νῦν δὲ ἔσται ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου καθήμενος ἐκ δεξιῶν τῆς δυνάμεως τοῦ Θεοῦ.

Luc paraît surtout insister sur la session à la droite de Dieu, — la puissance de Dieu n'étant qu'une formule pour éviter un anthropomorphisme trop cru, — trait qui se trouve aussi dans Mc. Mt., mais qui au premier abord paraît absent de Daniel, et qu'on va chercher dans le Ps. cx, 1 : *Sede a dextris meis*. En réalité cependant cette session résolvait précisément l'énigme proposée par la vision de Daniel. Dans Daniel (vii, 9), on apportait des trônes, avant l'apparition mystérieuse « comme un homme », et la question se posait pour les Juifs de savoir si — un de ces trônes étant destiné à Dieu — un autre était réservé au Messie pour s'asseoir à côté de lui? On sait que R. Aqiba n'hésita pas à répondre par l'affirmative. Mais José le Galiléen le reprit fortement : « Aqiba, jusques à quand profaneras-tu la Gloire » (2)?

Cette préoccupation des Juifs connue, rien de plus clair et de plus logique que l'ordre de Luc. Dans Mc. et dans Mt., le grand-prêtre est censé savoir que le Messie et le Fils de Dieu sont une même chose. A tout le moins on pouvait supposer que quelqu'un prît le titre de Messie sans revendiquer la qualité de Fils de Dieu. Il fallait donc demander d'abord à l'inculpé s'il prenait le titre de Messie. Jésus répond affirmativement, et de manière à faire comprendre que ce Messie doit s'asseoir à la droite de Dieu, sur le même rang que lui. C'était, dans les idées des rabbins, une profanation formelle de sa Gloire, c'était se dire égal à Dieu. La question suivante du grand-prêtre ne pouvait être : Tu es donc Dieu, ce qui lui eût paru un blasphème, mais, en employant une expression adoucie : Tu es donc le Fils de Dieu?

Or on savait déjà, par la première réponse, que ce terme ne pouvait plus être interprété bénignement dans le sens d'un homme cher à Dieu. Aussitôt que Jésus a répondu affirmativement, sa cause est entendue.

Il est difficile d'admettre que Luc, sans autre source que Mc., ait restitué de lui-même un ordre aussi vraisemblable. La vraisemblance est ici une garantie du vrai. Luc suit la tradition la plus exacte; les autres ont bloqué.

Mais s'il a certainement raison quant à l'ordre juridique, on peut

(1) Traduction dite de Théodotion.

(2) עקיבא עד מתי אתה עושה שכינה חול, *Chagiga*, 14 a, cité par Bacher, *Die Agada der Tannaiten*, I, p. 355, note 2.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

se demander si Mc. et Mt. n'ont pas mieux conservé la couleur primitive de la réponse de Jésus, Luc l'ayant dépouillée, pour ses lecteurs gentils, de son caractère strict de citation biblique ?

Il se peut, et nous inclinons vers cette solution. Mais si on reconnaît comme primitif le texte le plus semblable à Daniel, c'est aussi une raison de l'interpréter dans le sens de Daniel, c'est-à-dire dans le sens symbolique. Que certains lecteurs modernes soient épris de littéralité, c'est ce que constate l'histoire de l'exégèse, mais, quand il s'agit de la première génération chrétienne, il est permis de préférer l'interprétation de Luc à la leur.

Si Luc n'a pas conservé le texte primitif, il a du moins prétendu le traduire, il nous transmet fidèlement la manière dont on l'entendait de son temps.

Jésus n'a rien affirmé, par les paroles de Daniel, sinon qu'il était le Messie annoncé obscurément par Daniel, et qu'il était un Messie ayant droit à s'asseoir à la droite de Dieu, ce que Daniel avait tout à fait laissé dans l'ombre. Il n'a pas annoncé aux sanhédrites que le ciel s'ouvrirait pour eux afin qu'ils pussent contempler le Fils de l'homme dans sa gloire.

D'autant qu'ici il n'est pas question de quelques personnes de la génération contemporaine, mais de tous les sanhédrites, et d'eux spécialement. Marc et Matthieu ont-ils pensé que cette apparition s'était produite ?

Évidemment non ! alors comment en auraient-ils placé l'annonce dans la bouche de Jésus ? Le terme « vous verrez » ne signifie pas toujours « vous verrez de vos yeux » ; il est quelquefois synonyme de savoir (1), d'éprouver (2). Il y avait d'ailleurs ici une raison spéciale de l'employer. Jésus rappelle une apparition exposée comme un tableau aux yeux du voyant : le mot ὄψεσθε remplace très naturellement ἰδού, cela est du style apocalyptique, très bien traduit par Luc ἔσται en style ordinaire. Si Luc a bien compris, on ne voit pas pourquoi Marc et Matthieu auraient été dupes d'un littéralisme outré ? et pourquoi Jésus lui-même n'aurait-il pas pris Daniel, auquel il faisait allusion, dans son sens réel, transparent sous le symbole (3)? Lorsque le premier et le plus grand maître de l'Apocalypse juive dépeint la venue du Fils de l'homme sur les nuées, il n'annonce pas plus la venue d'un être humain sur de vrais nuages qu'il ne se représente les

(1) Deut. **28**, 10 : καὶ ὄψονταί σε πάντα τὰ ἔθνη τῆς γῆς ὅτι τὸ ὄνομα Κυρίου ἐπικέκληταί σοι... cf. Gen. **37**, 20.

(2) Ps. **48** (49) : οὐκ ὄψεται καταφθοράν. Ps. **88** (89) : οὐκ ὄψεται θάνατον.

(3) Cf. *RB*. 1904, p. 507.

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

empires dans leur réalité comme des bêtes. Lors même que l'homme mystérieux sera plus complètement identifié avec le Messie, comme dans le quatrième livre d'Esdras, le voyant lui conservera son caractère symbolique. Esdras ne s'attend pas plus à cette apparition prodigieuse qu'à voir dans les airs un aigle à trois têtes. Jésus a pu de même insister sur l'application du texte à sa personne sans que tous les éléments du texte soient pris à la lettre.

C'est ainsi que les sanhédrites l'ont compris. Ils ont vu dans sa réponse non la promesse d'une manifestation miraculeuse, dont ils auraient peut-être ri, mais une déclaration de principe, et c'est pourquoi ils l'ont condamné. De la comparaison des synoptiques il résulte que Jésus a affirmé devant le Sanhédrin sa qualité de Messie et de Fils de Dieu, et annoncé le début prochain de sa glorification comme tel. Non seulement il n'y avait pas là de prédiction fausse, mais tous les chrétiens ont cru parce que les Apôtres ont été les témoins de cette glorification.

Jérusalem.

Fr. M. J. Lagrange.

II

OUMM EL-GHEITH

امّ الغيث.

Parmi les nombreux usages relevés chez les nomades au pays de Moab, il en est un qui se rapporte à la pluie; il est intéressant; mais encore n'en faudrait-il pas faire la principale preuve de toute une théorie sur les idées anthropomorphiques des Arabes touchant la nature d'Allah (1). Je reviendrai sur ce point; en attendant voici les faits.

Lorsque l'été interminable avec son soleil ardent a desséché les plaines de Moab, les Bédouins groupés auprès des rares puits, sources, ou cours d'eau qui ne tarissent pas, attendent patiemment pour eux, leurs troupeaux et leurs champs, la pluie bienfaisante qui rendra la

(1) Cf. Curtiss, *Ursemitische Religion* (édit. allem.), p. 119.

Digitized by Google Original from CORNELL UNIVERSITY

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146 Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

vie à cette terre alanguie, épuisée, quasi stérilisée. Quelquefois leur attente n'est pas longue. Il n'est pas rare, en effet, sur ces hauts plateaux, de voir de fortes ondées au commencement d'octobre; même le 15 septembre 1905, me trouvant chez les 'Adouān, près de *Na'our*, j'ai été témoin d'un véritable orage, venant de l'est. A cette première pluie les nomades donnent le nom de *el-'arīf* (العريف) (1). Très utile pour rafraîchir l'atmosphère embrasée et sonner le réveil de la végétation endormie, elle ne saurait suffire à détremper le sol; c'est plutôt une « mouillure » (بلّة, prononcée *pelleh*), comme disent les Arabes de Mossoul. Les regards se portent vers les fortes pluies de novembre. Alors la terre est déjà ensemencée (2); le grain, confié à son sein, n'attend que l'humidité pour germer et parer les champs de *rayāouī* (المطرالثرياوى), la pluie abondante. Cette dernière tombe-tiges vertes. Ce bienfait est dû à la pluie appelée *el-maṭar eth-the-* t-elle au commencement de novembre? Elle est redoutée; on lui donne l'épithète caractéristique de *secours de la peste* (سعد الذبح), parce qu'elle passe pour être funeste au petit bétail; mais, à partir du dixième jour, elle est toujours l'objet de nombreuses bénédictions. Ainsi arrosé aux époques voulues, l'humus fertile de Moab laisse croître avec vigueur de magnifiques champs de blé et enrichit ses steppes d'une puissante verdure. Dans les bonnes années, dès les premiers jours de janvier survient une pluie nommée *el-djaouzah* (3) (الجَوْزة ou الجَوْزاْ); c'est une véritable ondée. Elle contribue surtout à entretenir l'humidité du sol, qui, largement saturé, ne souffre nullement jusqu'à la fin de février. Mais à ce moment les récoltes ont besoin d'un nouvel arrosage qui est donné par la pluie appelée *ech-cha'rā* (الشَعْراْ) (4). A

(1) Cette signification paraît inconnue aux lexiques arabes; mais on peut, en revanche, comparer l'hébreu ערף *dégoutter*.

(2) A l'est du Jourdain, mais pas en Palestine proprement dite.

(3) Pour le sens de ce mot, on peut comparer le proverbe cité par le *Lisān* لكلّ جائل جوّزة ثم يوذّن : « à tout rôdeur on donne une fois à boire; ensuite il est écarté ».

(4) Sur le sens de ce mot, on pourrait peut-être comparer la signification donnée à شعْراء par Freytag : *herbosus, plantis abundans locus :* mais ceci n'est que le résultat de la pluie. Il ne semble pas douteux qu'il y ait une relation d'identité entre le mot bédouin شعْراء *pluie*, et le mot hébreu שְׂעִירִם (Deut. 32,2). Le changement du *chin* arabe en *sin* hébreu est parfaitement régulier. Le mot arabe peut être regardé comme un féminin فعْلاء ou bien comme un pluriel brisé de فعيل à laquelle forme appartient שָׂעִיר; cf. König, *Lehrgeb.*, II, 1, p. 132; Barth, *Nominalbil.*, p. 395. Nous avons déjà mentionné un mot usuel

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

cette époque, on regarde les grands froids comme touchant à leur fin. Cependant on redoute encore pour les récoltes le terrible vent du nord appelé *el-djemād* (الجماد), *le glacial*, qui par sa rigueur extrême et son âpre intensité détruit en une matinée (brûle, disent les Arabes) les plus belles moissons. Fort heureusement il ne dure pas, et dès le mois de mars revient la chaleur, trop forte parfois; car la terre, rapidement desséchée, ne conduirait pas à bon terme les blés si le ciel ne répandait encore ses bénédictions sur elle. La pluie qui tombe alors, au mois de mars, est appelée *qerān el-ʿadjāʾiz* قران (العجائز) (1).

Enfin, la dernière pluie, qui tombe en Moab au mois d'avril, est désignée sous le nom d'*es-semāk* السماك (prononcer *semāch*).

A la même époque tombe une autre pluie appelée قران المناعين. Les *Mennāʿin* sont un clan des *Hajjāyah* qui furent décimés par un orage qui s'abattit sur leur campement. Le souvenir de ce fait s'est perpétué chez les Arabes dans l'appellation que nous venons de mentionner.

Le qerān *et-tesaʿaouī* (قران التسعوى) dure neuf jours, comme son nom l'indique, et finit vers le cinq février.

Toutes ces différentes dénominations sont incluses sous l'appellation plus générale de « quarantaine de pluie » (مربعنية الشتا) qui depuis décembre s'étend jusqu'au cinq février. Pendant cette période, disent les Arabes, les troupeaux ont toujours froid, toujours soif, et toujours faim, à cause de la longueur des nuits.

Il est facile de se persuader que si les pluies se succédaient avec la régularité que nous venons d'esquisser, les troupeaux rencontreraient

عريف qui s'explique par une racine hébraïque. Faut-il reconnaître, dans le maintien de ces significations, une influence moabite? Il serait peut-être intéressant de rappeler ici les noms hébreux usités pour signifier la pluie, mais il est facile de les trouver dans n'importe quelle encyclopédie biblique.

(1) Chez les nomades, les deux derniers jours du mois et les deux premiers sont nommés *qerān* et le mot est appliqué à une pluie violente, « la pluie des vieilles », suivant la tradition arabe qui raconte le fait suivant. Une Bédouine fort âgée (عجوز) se prit à maudire le mois de février (شباط) parce qu'il n'avait pas apporté la pluie. Elle dit :

فات الشباط وشب الشباط.
ما اخذ لا عنقا ولا ام عناق.

« Le mois de chebāṭ est passé, ainsi que la jeunesse de chebāṭ; il n'a pris ni brebis ni mère de brebis » (عنق la chèvre à grandes cornes, et par extension tout le bétail). Irrité de se voir insulté, chebāṭ envoya un orage violent qui emporta la vieille (عجوز). Telle est l'origine de قران العجائز.

Digitized by Google Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

toujours de gras pâturages, et les faucilles des moissonneurs coupéraient invariablement des moissons fléchissant sous le poids des épis. On assisterait à la réalisation des promesses du Deutéronome (xxv, 12) : « Iahvé ouvrira pour toi son trésor le meilleur, le ciel pour donner à la terre la pluie en son temps. » Mais ces beaux jours de prospérité sont encore attendus; car sous ce rapport deux fléaux affligent notre contrée : l'irrégularité des pluies, et leur trop faible quantité. En effet, en certaines années la pluie est fort abondante, et pourtant les récoltes sont mauvaises et les troupeaux ne trouvent pas une nourriture suffisante. L'an dernier par exemple, les nuages se sont amoncelés sur cette région, poussés par un vent violent du sud-ouest; la plaine a été complètement inondée; les torrents grossis tout à coup ont causé de véritables dégâts, emportant dans leur course furibonde, jardins, moulins, troupeaux, cavaliers même. A Kérak, près de 150 maisons se sont effondrées sous la violence de l'orage; c'était un vrai déluge; mais le sol a été raviné, il n'a pas été « enivré »; la récolte a été médiocre. Malgré cela, les habitants étaient satisfaits, car du moins ils avaient de l'eau dans les citernes, tandis que parfois leurs réservoirs sont à sec; alors, c'est la misère. Il est aisé de comprendre en effet quelle peut être la gêne de certaines populations comptant sur la pluie au mois de novembre et soupirant encore après sa venue au milieu de janvier (1)! C'est alors que musulmans et chrétiens ont recours au *Maître de la pluie*, à ce puissant Allah qui, aux yeux du Bédouin, agit complètement à sa guise et qui s'est réservé un pouvoir discrétionnaire sur la rosée du ciel. Pour le déterminer à l'envoyer, on a recours au sacrifice appelé *fédou*, déjà décrit dans la *Revue* (1906, p. 112). C'est le chef de la tribu, ou bien les membres principaux du clan, ou bien le chef de chaque famille qui usent de ce moyen solennel. Les femmes, qui ont tant à souffrir aux époques de sécheresse surtout, puisqu'elles doivent aller chercher l'eau à des distances considérables, ne sauraient rester insensibles à cette calamité. A leur manière, elles adressent au Ciel leurs supplications. Prenant deux longs bâtons, ou plutôt deux piquets de tente, elles les attachent en forme de croix, figurant ainsi, d'une façon bien primitive il est vrai, la charpente du corps humain. Elles tirent de leurs cassettes ou bien se procurent au bazar les vêtements de femme

(1) Parfois les nomades soupirent bien plus longtemps après la *bénédiction d'Allah*. En traversant, au mois de mars dernier, la région qui s'étend entre *Nakhel* et *Pétra*, nous avons appris des Arabes que depuis trois ans le ciel était fermé sur leur tête. La terre portait en effet la marque de cette interminable sécheresse qui avait fait périr les arbustes les plus vivaces des ouâdys.

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

les plus beaux et les ornements les plus appréciés. Elles les disposent sur cette espèce de croix, ajustent les colliers, les bracelets, le voile. L'ensemble finit par acquérir vaguement une apparence de forme humaine; on dirait une fiancée parée pour le jour des noces; on lui donne le nom de *Oumm el-Gheith,* la mère de la pluie. Une Bédouine saisit ensuite ce mannequin et, au milieu des femmes du campement ou du village, elle se met à la tête d'une procession qui se déroule devant les maisons ou les tentes. En promenant ainsi *Oumm el-Gheith,* on chante les vers suivants :

1. يا ام الغيث يا دائم بلّى زريعنا (1) النائم
2. بلّى زرع فلان النائم الى للكرم دائم
3. راحت ام الغيث تجيب الزلازل
ما جات غير الزرع طول السناسل
4. راحت ام الغيث تجيب الارياح
ما جات غير الزرع طول الرماح
5. راحت ام الغيث تجيب الرعود
ما جات غير الزرع طول القعود
6. بلى جورة المقعد وخلّى سيلّها يدعج
7. ام الغيث غياثة بيت الشيخ ضيافة

1. O Mère de la pluie, ô immortelle, mouille nos semences endormies.

2. Mouille les semences endormies du cheikh qui est toujours généreux (pour les hôtes).

3. Elle est partie, la mère de la pluie, pour amener l'ouragan; quand elle revient les semences sont hautes comme les murs.

4. Elle est partie, la mère de la pluie, pour amener les vents; quand elle revient les semences ont atteint la hauteur des lances.

5. Elle est partie, la mère de la pluie, pour amener les tonnerres; quand elle revient, les semences sont hautes comme des chameaux.

6. Humecte le creux de l'habitation, et fais couler son eau avec abondance.

7. La mère de la pluie est un secours; la maison du cheikh donne l'hospitalité.

1. زريع, littéralement « champ prêt à recevoir la semence »; employé ici pour signifier les terres ensemencées, les plantations; elles sont qualifiées de نائم, mot à mot « dormant, » allusion au grain ensemencé qui ne lève pas.

v. 2. فلان *un tel;* on nomme le cheikh sous la tente duquel sera déposée *Umm el-Gheith;* الى est le relatif toujours employé chez les nomades comme chez les fellahs. La générosité du chef pour honorer les hôtes est alléguée pour engager *Umm el-Gheith* à apporter la pluie.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

v. 3. On suppose que *Oumm el-Gheith* a entendu la demande qu'on vient de lui adresser; par conséquent, elle est partie chercher la pluie, ou plutôt les signes avant-coureurs, les tonnerres et les vents. Elle est si énergique dans l'ordre qu'elle leur intime, qu'immédiatement la pluie arrive, féconde la terre, et lorsque *Oumm el-Gheith* revient, la moisson a déjà poussé de la longueur des lances, et de la hauteur des chameaux. Dans ce chant populaire, *Oumm el-Gheith* est représentée comme une personne qui commande à la pluie. Le mot زلازل m'a été traduit par tonnerre, ou par tapage occasionné par la tempête qui approche. Mais les Arabes n'avaient pas de mot bien clair pour traduire سناسل auquel ils ont donné le sens de « mur » ou « séparation entre les champs de blé »; c'est le nom qu'on donne encore maintenant aux murs en pierres sèches qui divisent la grande plaine devant ʿAoudjeh, au Nedjeb.

On remarquera aisément que les versets 3, 4, 5, où l'on décrit les actions de *Oumm el-Gheith*, sont plus longs et plus amples que les deux premiers et les deux derniers où l'invocation revêt une allure plus dégagée.

6. جورة المقعد, mot à mot « le creux de l'habitation »; c'est-à-dire « le foyer » appelé aussi النقرة, d'après mes témoins, ou plutôt les rigoles qui entourent les tentes. Le verbe دعج dans les lexiques signifie *être noir*, et s'emploie pour exprimer la noirceur des yeux ou celle de la nuit. Les Bédouins m'ont cependant affirmé, comme le contexte le réclame d'ailleurs, qu'il fallait traduire يدعج par « il coule » ou plutôt « il fait couler ». Je ne puis douter de la prononciation du mot; c'est bien un *djim* final qui est articulé; mais ici je constate un phénomène de linguistique bédouine : le ق *qôf* se prononce ج *djim*; il faut écrire يدعق et sur la signification de ce mot, cf. *Lisān* دعق = فجّر « a fait couler ». Pour la permutation de ق en ج dans la prononciation des nomades de Moab, je pourrais citer de nombreux exemples. Chez les ʿ*Adjarmeh*, j'entendais appeler le cheikh عجيل et il faut écrire عقيل. Un Bédouin me demandait des remèdes pour sa femme malade. « Où est-elle? » lui dis-je. جعدت في الباب « elle est assise à la porte », جعدت pour قعدت. La ruine, maintenant habitée, sur le flanc oriental du Dj. Chiḥan est appelée جرعة mais il faut écrire قرعة. Le *Belqā* (بلقا) est nommé parfois Beldja (بلجا). On sait qu'en Égypte le ق se prononce comme g. Ces constatations phonétiques, et beaucoup d'autres, sont nécessaires à quiconque veut faire de la topographie orientale.

v. 7. Le mot غياثة signifie *secours*, c'est la conclusion reposant sur un jeu de mots.

En prononçant le dernier vers, le cortège féminin s'arrête devant la tente du cheikh ou d'un riche Bédouin, dépose *Oumm el-Gheith* et attend le repas frugal qui ne tardera pas à être servi.

Tel est le fait dans sa réalité. C'est ainsi qu'il se passe à Kérak, à Salṭ, chez les Beni Ṣakher, les Chararāt et chez d'autres tribus arabes. Tel détail pourra varier suivant les différentes localités; le fond reste le même. Je tiens ce récit de la bouche de nombreux Bédouins; quelques-uns ont ajouté que : « *Oumm el-Gheith,* à cause de ses habits neufs et de ses ornements, était parfois appelée ʿ*aroūs* (عروس) « fiancée ». Mais lorsque directement ou par l'intermédiaire de mon guide, ʿAudeh,

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

j'ai voulu pousser plus loin mon enquête et savoir si vraiment les Arabes, soit chrétiens, soit musulmans, lui donnent le nom de « fiancée d'Allah » (عروس الله) comme prétend Curtiss (1), j'ai toujours rencontré le plus formel démenti. Et pourtant, rien qu'à Kérak ou parmi les tribus qui en dépendent, la question a été posée à plus de deux cents personnes qui n'avaient aucun intérêt à cacher ce détail, puisqu'elles n'étaient pas de la même religion et appartenaient à des clans différents. Du reste, Curtiss n'a pas entendu lui-même le récit dont il s'agit; il déclare le tenir de H. G. Harding, jadis médecin à Kérak. Il aurait dû vérifier ce renseignement, ou tout au moins s'abstenir d'étayer sur de pareilles bases une théorie hasardée sur la manière dont les nomades conçoivent *Allah*.

On ne saurait douter que l'étude objective des usages arabes, des nomades surtout, qui ont moins subi l'influence de la civilisation étrangère, ne puisse mettre sur la trace des idées anciennes sémitiques qui se sont perpétuées dans la trame ordinaire de l'existence. C'est bien guidé par ce motif que nous poursuivons ces recherches; mais la première condition, c'est de bien établir les faits; c'est ce que nous avons essayé de réaliser.

Pendant que les notes précédentes étaient à l'impression, j'ai eu l'occasion d'interroger les Arabes du Nedjeb sur *Oumm el-Gheith*. J'ai constaté le même usage et la même conception. A noter simplement une légère différence dans l'habillement. Lorsque *Oumm el-Gheith* a reçu tous les ornements et les atours qui peuvent rehausser son éclat, on la recouvre d'un grand voile blanc et quelques Arabes lui donnent la singulière appellation de « moitié de fiancée » (نصف عروس) « parce que, disent-ils, elle en porte les habits »; mais jamais ils ne la désignent sous le nom de *fiancée d'Allah*. Sous ce rapport, l'unanimité est aussi absolue au sud de la Palestine que sur les plateaux de Moab. Trois jours durant, les femmes promènent *Oumm el-Gheith* dans les campements, en chantant les paroles suivantes :

O Oumm el-Gheith !
Seigneur, abreuve-nous d'une pluie abondante !
O bonheur des petits à la mamelle,
Bonheur des vieillards qui chancellent,
Bonheur des animaux qui broutent.
Ah ! Seigneur ! abreuve-nous d'une pluie abondante !

Lorsque les femmes ont terminé cette manifestation religieuse, les hommes interviennent pour mettre le sceau final à cette naïve suppli-

(1) *Op. laud.*, p. 119.

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

cation, en faisant couler le sang de plusieurs victimes immolées « à la face d'Allah ».

En traversant le désert de Bersabée à Nakhel et à Pétra, j'ai trouvé également chez les différentes tribus du pays les diverses appellations données à la pluie par les Arabes de l'est de la mer Morte. Je rapporterai simplement ici la tradition qui a trait à *qerān el-ʿadjūz*, parce qu'on perçoit nettement le même fond sous certaines variantes extérieures.

Une certaine année, le mois de Chebāṭ (février) s'écoula sans amener la pluie attendue. Naturellement, la terre fut assoiffée; les pâturages ne germèrent point; le printemps ne commença pas. La *vieille* (العجوز) se leva pour insulter Chebāṭ en ces termes :

يا شباط (1) خباط
ما قطنت العمود (2) ولا قتلت العجوز

O Chebāṭ, Voleur!
Tu n'as point fait plier la colonne,
Tu n'as pas tué la *vieille*.

Le mois de Chebāṭ se voyant ainsi outragé dit au mois de Edār (mars) : « As-tu entendu les sarcasmes de la *vieille?* Voudrais-tu me prêter trois jours? J'irais aux extrémités du désert chercher la pluie et je me vengerais. — Ils sont dans ta main, » lui répondit Edār. Chebāṭ prend les trois jours mis à sa disposition, s'élance au désert, réunit les vents, amoncelle les nuages, les gonfle de pluie et se précipite avec fureur sur le campement de la *vieille*. L'orage éclate; en un clin d'œil, les colonnes des tentes sont brisées, le mobilier est emporté, la vieille est noyée... C'est la pluie de la fin de février-commencement de mars; on l'appelle *qerān el-ʿadjūz*.

J'ignore si en février 1906 Chebāṭ a été insulté par la *vieille;* mais je sais qu'il s'est déchaîné avec une véritable furie sur le Sud palestinien. A cette date, je me trouvais à Bîr es-Sebaʿ. Quatre jours durant, la pluie, en vrai déluge, se déversa sur la région qui s'étend des montagnes de Judée jusqu'à ʿAoudjeh et les plaines d'ʿAïn Qedeïs (3). Les champs furent inondés, les torrents gonflèrent, l'Ouādy es-Sebaʿ grossit et devint infranchissable pendant cinq jours,

(1) خباط, surnom donné au mois de février, et qui signifie : rapace, fort, qui fait un mélange de pluie et de vent.

(2) La colonne qui soutient la tente, qui n'a point plié sous le poids de la pluie.

(3) Au sud d'ʿAïn Qedeïs, au contraire, la pluie n'était pas tombée depuis plusieurs années. Il faudrait voir, en cette région, la ligne de démarcation entre les terrains arrosés par la pluie, et ceux qui ne la reçoivent que très rarement. C'est également en cet endroit que commence la terre cultivable et cultivée.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

tandis que généralement il ne contient pas une goutte d'eau; un voyageur anglais faillit périr en traversant un ouādy; j'étais témoin de l'authentique *gerān el-adjā'iz*.

Fr. Antonin Jaussen.

III

LIEUX DE CULTE A PÉTRA

LE HAUT-LIEU D'EL-HUBZEH

Cette désignation est appliquée, comme simple rubrique sans prétention trop stricte d'objectivité, à un ensemble de travaux dans le roc très analogue à ce que l'on est accoutumé d'appeler des lieux de culte parmi les monuments de Pétra. L'installation et le site nous frappèrent au premier coup d'œil lorsque au printemps dernier, durant le séjour de la caravane biblique dans les ruines fameuses de la cité nabatéenne, le hasard d'une escalade un peu plus ardue que cent autres nous amena sur ce sommet. Persuadés alors que le moindre de ces vestiges du travail humain était consigné dans les publications encyclopédiques récentes, et peu familiarisés avec les relevés archéologiques minutieux, nous avions restreint notes et croquis aux détails suffisants à fixer pour nous-mêmes la physionomie du lieu. Vérification faite au retour, el-Ḥubzeh (1) n'est décrit en aucun des ouvrages qui nous ont été accessibles à la bibliothèque de l'École, pas même en la belle monographie consacrée à Pétra dans la monumentale *Provincia Arabia* de MM. Brünnow et de Domaszewski. Il y a bien, à travers les notes insérées à la fin du tome II, l'information due à M. le Dr Musil, que des monuments divers existent à Ḥubzeh (p. 329 s.); mais on n'apprend rien de plus à leur sujet et rien ne permet encore d'espérer à quelle date précise le public sera mis au courant de trouvailles périodiquement annoncées, quelques-unes depuis 1896. C'est pour verser à l'étude archéologique de Pétra quelques détails supplémentaires, aussi pour signaler à l'attention des explorateurs qui nous suivront un site curieux et moins visité, que nous avons détaché de nos carnets de voyage quel-

(1) Nous gardons l'orthographe el-Ḥubzeh, الخبزة pour ce nom signalé déjà par quelques voyageurs, quoique la prononciation الخبثة soit aussi probable.

En corrigeant les épreuves de ces notes, nous recevons le n° de mai du *Biblical World*, où ce même haut-lieu est signalé (p. 385-390) par M. F. E. Hoskins avec six vues photographiques, mais sans détails plus précis que ceux enregistrés par nous, et auxquels nous ne changeons rien. — 9 juin 1906. M. et C.

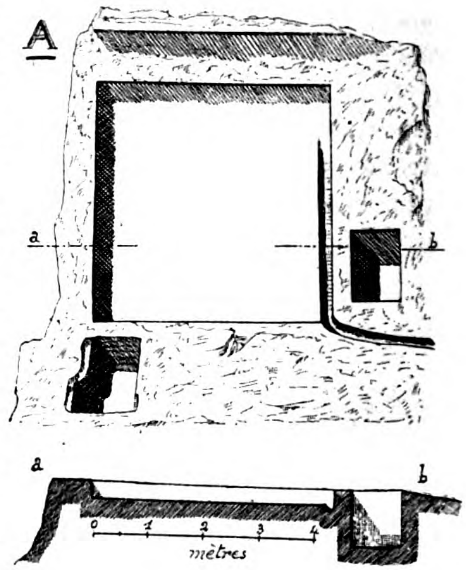
Digitized by Google Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

ques croquis mis à l'encre par un ami, à l'École. Ces croquis, et les deux vues photographiques destinées à fournir leur contrôle partiel, prétendent seulement enregistrer la disposition d'ensemble et les proportions générales des monuments groupés sur le promontoire extrême d'el-Ḥubzeh; des spécialistes fixeront quelque jour le tracé topographique, préciseront les mesures de détail, et épuiseront la description.

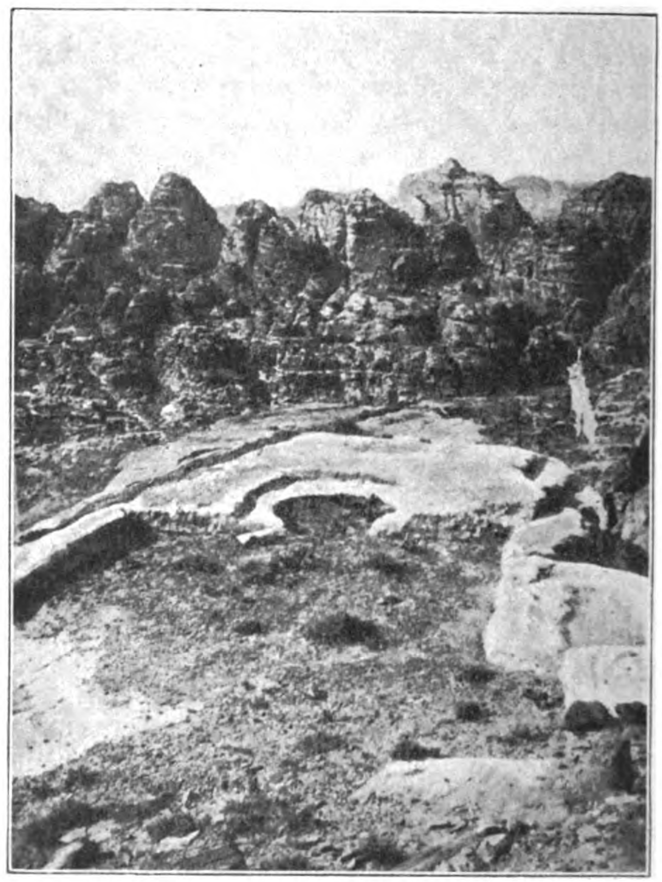


La paroi énorme de grès multicolore qui se dresse en face du théâtre et s'infléchit vers le nord-est est couronnée par une série de créneaux rocheux qui ne sont pas sans analogie avec le diadème naturel du grand haut-lieu aux obélisques. Çà et là, dans une cheminée coupée à pic par l'aménagement ultérieur d'un tombeau, des escaliers escaladant la muraille de roc, fixent l'at-

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google



tention. C'est un escalier de ce genre qui nous a attirés vers ce sommet provoquant. Lorsqu'on sort du tombeau à inscription latine, dit tombeau de Sextus Florentinus (1), on remarque une gorge étroite et profonde s'ouvrant vers le sud. En s'y engageant sur l'attraction de quelques marches d'escalier ruinées, par des éboulis où il faut le plus souvent grimper en s'aidant de tout, on atteint assez vite une sorte de plateau vallonné, d'où l'on découvre un panorama splendide sur la région de Pétra. Un chemin suit les contours d'un vallon qui range les escarpements de la crête; on s'y laisse facilement entraîner après le labeur de l'escalade. C'est ainsi qu'on est conduit d'abord au pied d'un petit mamelon, où des excavations de forme originale et variée piquent la curiosité. Voici d'abord une esplanade en contre-bas avec des bassins latéraux, un canal dans le fond et

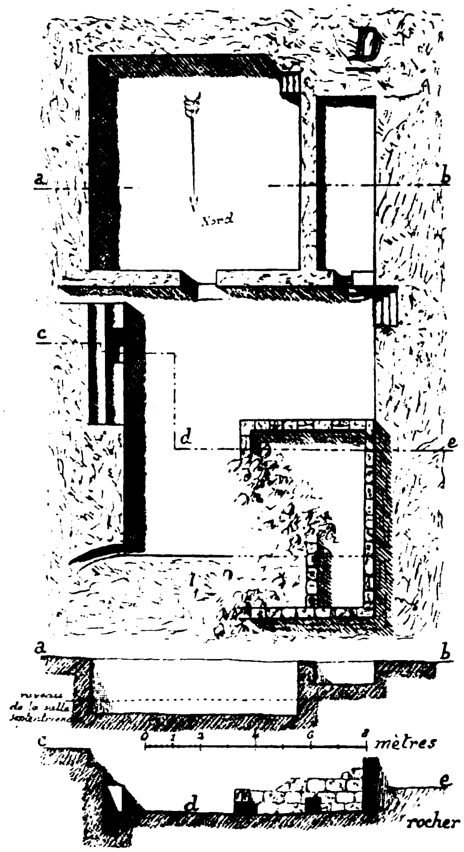


L'esplanade B, vue du sud-est.

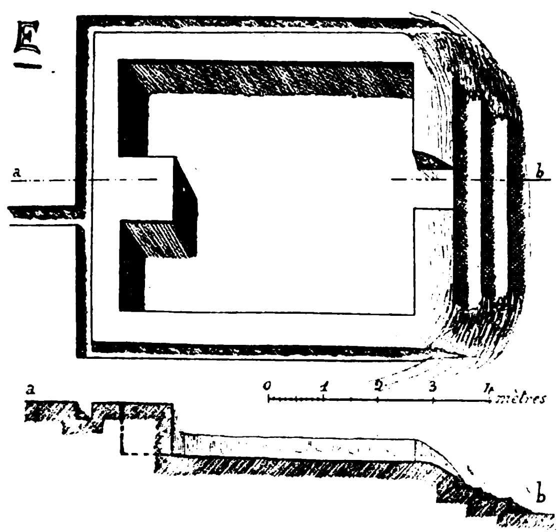
(1) Cf. pour cette localisation le plan usuel de de Laborde reproduit dans *RB.* 1897, p. 220.

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

comme une estrade à l'extrémité septentrionale (A du croquis d'ensemble, voyez plan détaillé et phot.). A côté, dans un niveau légèrement inférieur, c'est une autre plate-forme évidée aussi du roc, mais à une profondeur moindre, quoique l'accumulation de quelques débris, éclats de pierre, terre mêlée à la poussière du grès, ne permette pas de s'en rendre compte avec toute exactitude. Un déblaiement sommaire serait surtout opportun dans la cavité circulaire annexée au nord à cette plate-forme. La circonférence extérieure a environ deux mètres de diamètre; celle de l'intérieur est réduite par un petit gradin. Autour de cette excavation le rocher a été aplani avec soin et quelques marches d'escalier mettent ce plan en communication avec le chemin inférieur ou avec l'installation A (cf. B du croquis général et la phot.).



A peu près en face de ce point la ceinture de créneaux naturels est largement échancrée pour laisser fuir la vue sur les hauteurs de l'occident. Le rocher offre en ce point une surface lisse qui nous a paru artificielle, sillonnée de canaux groupés deux à deux, qui débouchent dans le vide sur la crête abrupte de la paroi, à peu près au-dessus du grand tombeau à trois ordres superposés, dit aussi « tombeau corinthien ».

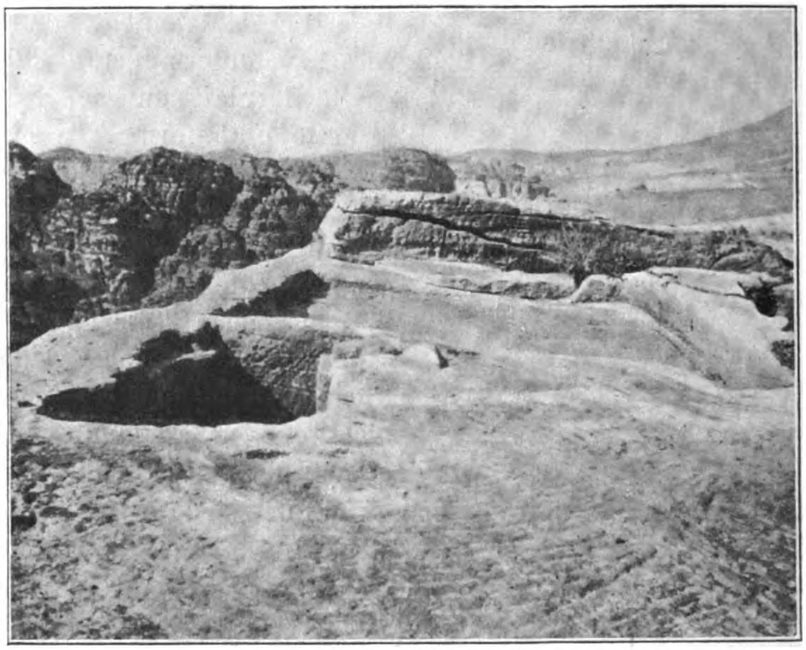


Vers le centre du plateau un mamelon un peu plus accentué porte

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Digitized by Google
Original from
CORNELL UNIVERSITY

à son sommet des traces d'aplanissement et d'entailles dont le croquis général (C) donne les seuls détails enregistrés. Les installations D et E nous ont paru spécialement dignes de remarque. La première, la plus spacieuse du plateau, comprend trois plates-formes inégales, creusées dans le roc à des profondeurs différentes, mais en communication entre elles et avec les abords par un système de portes, passages en plan incliné, escaliers, dont le plan détaillé explique assez le dispositif. Un bassin aménagé curieusement dans ce qui semblerait d'abord un escalier d'accès, et un canal ouvert dans l'angle nord-est de la plus grande esplanade (1), attestent un emploi



L'esplanade A, vue du sud-est.

usuel de l'eau en cet endroit. Un détail notable de cette installation est la présence d'une sorte de réduit en maçonnerie dont il ne subsiste que des arasements, suffisants toutefois pour fixer le tracé, aligné manifestement sur la plus grande excavation dans le roc.

Enfin E, bien en relief sur son socle rocheux, a tout l'air d'un autel précédé d'un enceinte en contre-bas, avec large escalier à l'orient et canal disposé avec soin au pourtour de l'esplanade. Rien de tout cela n'est facile à mettre en rapport, ni par l'aménagement, ni par les dimensions, ni par la structure, avec une utilisation pratique

(1) Il semble ainsi en communication évidente avec les grands canaux signalés au bord de la montagne et dont il aide à comprendre la fonction primitive.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

et profane quelque peu obvie; on songe au contraire sans effort à des lieux d'immolation ou de cérémonies religieuses quelconques, mais une détermination plus précise est réservée aux experts. Notons seulement encore, comme détail pouvant concourir à cette détermination, que pour approvisionner d'eau les divers bassins du plateau, un vaste réservoir avait été créé par un barrage puissant et des murs supportant une voûte dont subsistent seulement les arcs, vers le sommet du ravin oriental, où doivent s'engouffrer les eaux pluviales réunies sur le plateau. Un canal de décharge ouvert dans le barrage à la naissance de la voûte écoulait le long de la paroi orientale du ravin le trop-plein du réservoir (voy. croquis d'ensemble).

Ces quelques détails suffisent à montrer que le promontoire d'el-Ḥubzeh a de quoi compenser l'ascension un peu laborieuse qu'il exige. Il est probablement du reste accessible à moins d'efforts par d'autres directions. Le chemin qui nous y a conduits et celui tout voisin par où nous en sommes descendus, à l'occident du tombeau de Florentinus, durent être plus aisés à parcourir aux jours lointains où les Nabatéens fréquentaient avec quelque assiduité ce sanctuaire, rival peut-être des grands hauts-lieux de *Zabeʿatouf* et de *ed-Deir* auxquels il ressemble par maint détail, sans leur céder beaucoup par la majesté imposante du panorama.

Jérusalem. École biblique, mai 1906.

V. Molloy, O. P.
A. Colunga, O. P.

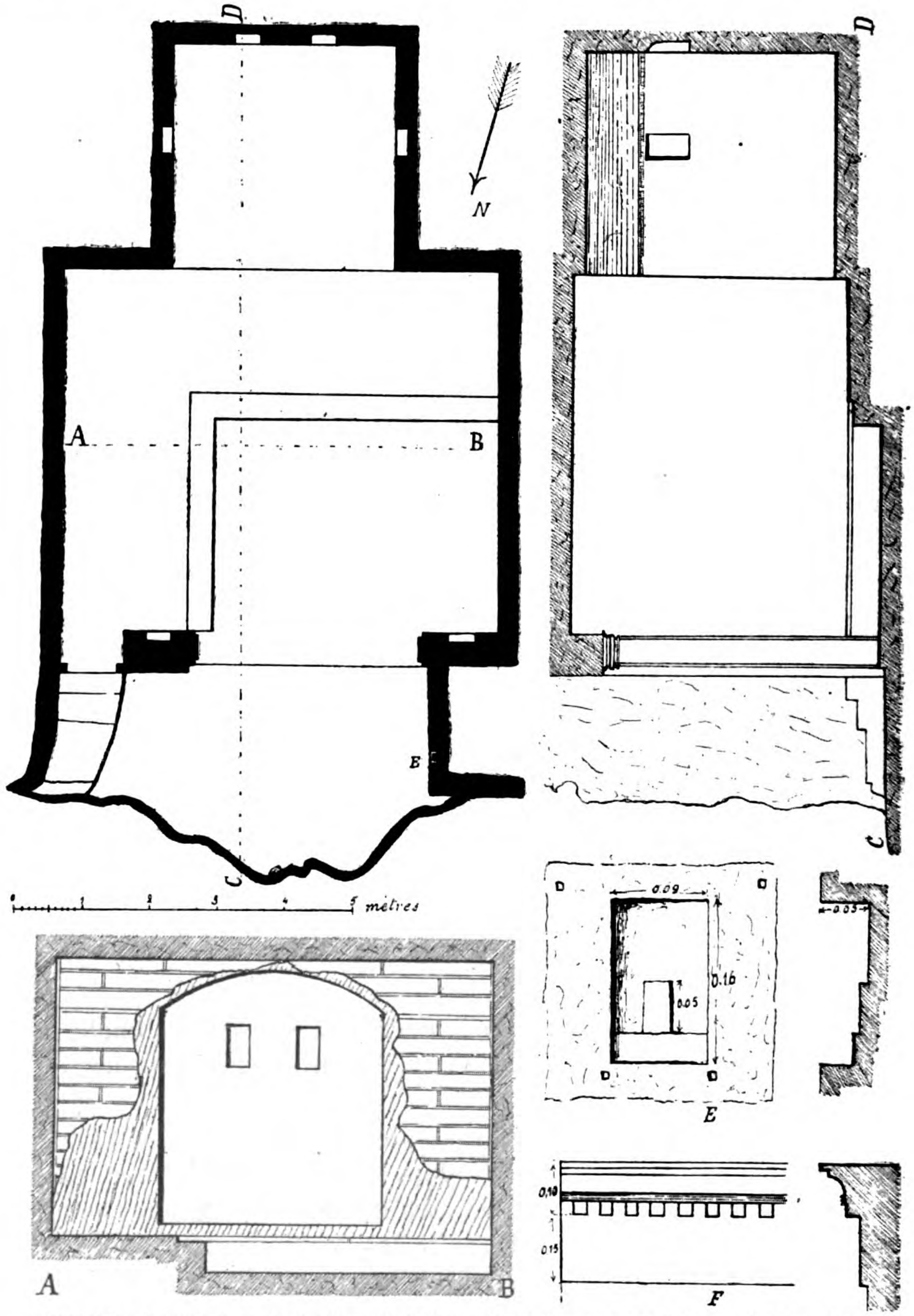
LE MONUMENT FUNÉRAIRE PEINT D'EL-BARED.

Le monument que nous allons décrire a été déjà signalé par quelques voyageurs, mais aucun d'eux, à notre connaissance, n'en a donné une description complète.

Il est précédé d'une petite esplanade à laquelle on accédait par un escalier dont on voit encore à droite, dans le bas, les premières marches. Tournant ensuite sur la gauche, cet escalier passe devant une chambre et s'arrête à une cassure sur laquelle les Arabes ont jeté quelques branchages en manière de pont. La plus grande largeur de l'esplanade est de 3^m,30. Sur sa paroi de droite se trouve un bétyle minuscule (croquis E). Quatre trous pratiqués près des angles feraient supposer qu'on avait scellé quelques *ex voto* ou un encadrement autour de cette pierre sacrée. A gauche, il reste aussi quelques traces d'un

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

autre accès, difficilement reconnaissables toutefois, toute la partie in-



Sanctuaire d'el-Bared : plan et coupes. E, bétyle sculpté dans une paroi. F, moulure en plâtre à la naissance de la voûte.

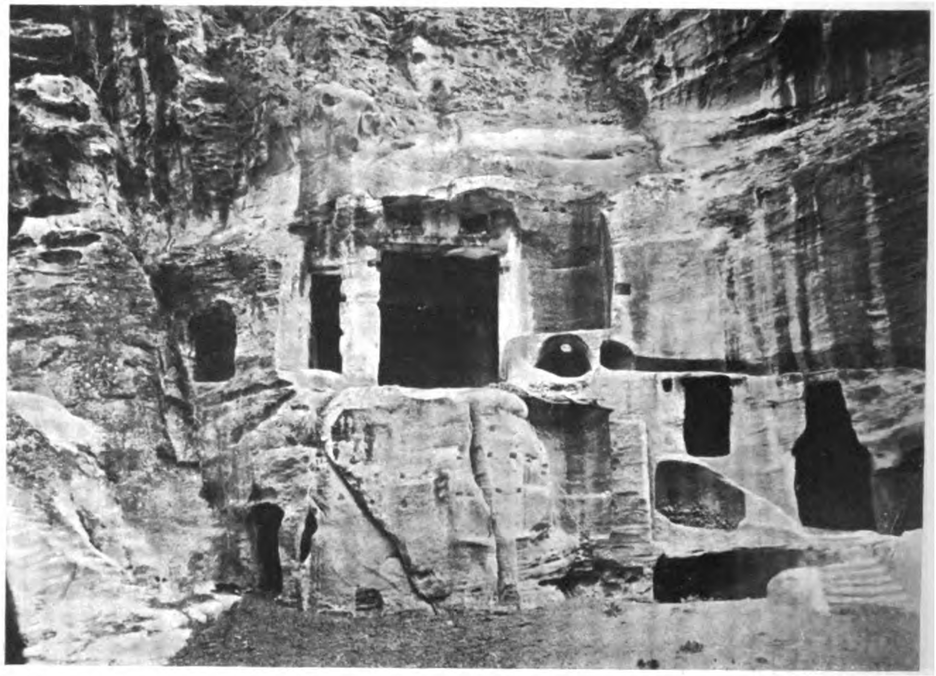
férieure du monument ayant été assez détériorée par des constructions

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Digitized by Google

Original from
CORNELL UNIVERSITY

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from
CORNELL UNIVERSITY



1. — El-Bared : vue extérieure du monument funéraire peint.



2. — Monument funéraire d'el-Bared : décoration du plafond.

Digitized by Google
Original from
CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

dont les poutres venaient s'engager dans la façade ainsi qu'en témoignent les deux rangées de trous qui s'y voient encore.

L'intérieur du monument comprend deux pièces d'inégales dimensions. La première est une chambre à double niveau. La partie dont le niveau est le plus bas mesure $4^m,25$ de large sur $3^m,10$ de long. On y accède par la grande porte dont la largeur est de $3^m,35$. L'autre partie est constituée par deux larges banquettes qui se coupent à angle d'équerre. La surface elle-même des banquettes n'est pas uniforme. A 50 centimètres au-dessus du sol normal est taillée une sorte d'échancrure de $0^m,35$ de large sur $0^m,10$ à $0^m,12$ de profondeur. De l'échancrure au mur la largeur de la banquette est de $1^m,85$. Il faut noter qu'il y a une porte spéciale, de $0^m,90$ de large et moins haute que l'entrée principale, pour donner accès à la partie haute de l'appartement. Elle est précédée d'un petit escalier de quatre marches fort irrégulières.

Les parois de cette première pièce n'ont jamais été stuquées, sauf la paroi méridionale dans laquelle s'ouvre la seconde chambre. Elle porte en effet un crépissage sur lequel on a dessiné une sorte d'appareil à refend et qui n'est conservé qu'en partie (coupe AB). Le refend est marqué par une ligne peinte en rouge, large de $0^m,05$, au milieu de laquelle court une rainure large d'un centimètre simulant la séparation des assises. La hauteur de ces dernières varie entre $0^m,275$ et $0^m,28$. Leur nombre paraît avoir été de quinze, ce qui porterait la hauteur de la salle à 4 mètres environ. Le plafond est uni et porte les marques d'une taille régulière comme les parois est et ouest.

La chambre du fond mesure $3^m,38$ de large sur $3^m,35$ de profondeur. Elle est à un niveau supérieur de $0^m,15$ environ à celui de la grande chambre. Sur ses parois revêtues de stuc se lisent de nombreux graffites arabes anciens assez détériorés. Une niche est creusée dans les parois de l'est et de l'ouest et deux s'ouvrent dans celle du fond. Leurs dimensions sont $0^m,40$ de large sur $0^m,60$ de haut et $0^m,15$ à $0^m,20$ de profondeur. Au-dessous court une rangée de denticules que trois fins listels séparent du commencement du cintre qui forme la toiture de cette retraite (croquis F). En effet, la partie supérieure de l'enfoncement a été taillée dans le grès en forme de voûte en berceau; elle portait dans son milieu un médaillon qu'un amateur inconnu aura détaché avec un soin qu'atteste la régularité qu'affecte la lacune de l'enduit en cet endroit.

Cette voûte est revêtue d'un crépissage qui a pu tenir grâce aux stries profondes qui sillonnent le grès. La surface de ce crépissage

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

consiste en une couche de plâtre agrémentée de peintures traitées avec beaucoup de soin et de grâce. A des gens habitués aux façades rouges et aux veines multicolores dont la nature s'est chargée de décorer les sépulcres de Pétra, on comprend que le grès uniformément jaunâtre d'el-Bared avait paru trop vulgaire pour qu'ils aient pu s'en contenter comme unique ornementation des temples et des tombeaux creusés dans cette région. C'est pourquoi ils les ont fait enduire la plupart du temps d'un crépissage où l'on s'est plu à tracer un simulacre d'appareil régulier quand on ne s'est pas élevé jusqu'au dessin plus compliqué dont le petit édifice qui nous occupe offre un spécimen. Malheureusement, les peintures de notre édicule ne seront bientôt plus visibles à cause de la fumée qui en noircit de jour en jour davantage les parois, car les Bédouins, n'ayant pas plus de respect pour ce gracieux temple aérien qu'il n'en ont eu pour les grands tombeaux qui s'ouvrent de plain-pied au fond de la gorge d'el-Bared, se sont mis depuis peu à y loger leurs personnes et leurs moutons. Ils n'ont cure de la remarque de Vitruve : « semper enim album propter superbiam candoris non modo ex propriis sed etiam ex alienis ædificiis concipit fumum ». Aussi avons-nous regardé comme un devoir de sauver par la photographie et le dessin les débris de ce monument de l'art ancien auquel il faut dire adieu.

Ce qui reste de plus visible sur la surface droite de la voûte est un encadrement de pampres dans lequel et autour duquel se jouent des oiseaux et un amour (aquarelle inédite). Celui-ci paraît cueillir des raisins. Si l'objet qu'il a sur le dos n'est pas un carquois, il pourrait être regardé comme une petite hotte. Les oiseaux ont un plumage gris de diverses nuances. Pendant que l'un d'eux voltige, l'autre est au repos; les deux qui sont dans le bas semblent se disputer un papillon. Le feuillage de la vigne a des couleurs de feuilles mortes; ici et là cependant se voient des feuilles qui n'ont pas encore subi les atteintes de l'automne. La surface de gauche conserve plus de détails que le côté précédent, ou du moins, grâce à l'objectif de la photographie (n° 2 de la pl.), on en saisit davantage qu'on n'en peut saisir sur l'autre partie avec le simple regard. Au milieu des entrelacs de convolvulacées fleuries et de ceps aux feuilles d'or ployant sous les grappes, au milieu de ce cadre tout anacréontique,

ὑπ' ἄμπελον εὐπέταλον
εὐβότρυον, κομῶσαν,

s'agite tout un petit monde plein de vie. Ce sont des cigognes, des huppes, des bécasses, qui s'attaquent aux raisins; c'est un génie,

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

... φέρον δὲ τόξον
πτέρυγάς τε καὶ φαρέτρην

qui bande son arc contre les hardis pillards, tandis qu'au-dessous de lui un de ses frères étreint de ses bras un oiseau à large queue et qu'un troisième, assis au centre d'une couronne de pampres et de volubilis, vêtu d'une peau de chèvre comme le dieu de la vie champêtre, joue de la flûte pastorale. Ce dernier a le teint tout hâlé par le grand air et le soleil; les deux premiers se sont conservés encore roses.

Cette décoration était d'un usage très fréquent dans les édifices funéraires du monde gréco-romain. Ne voit-on pas en effet des amours vendangeurs sur des sarcophages d'Éphèse et de Capoue, des amours artisans sur un sarcophage du Louvre, et, sur différents cercueils, des amours conduisant des chars et des amours athlètes? Les troupes de génies qui se livrent, sur le tombeau de Junius Bassus, aux travaux de la moisson et de la vendange sont assez connus, ainsi que les amours dans les vignes des catacombes de Domitille et de Callixte. Signalons enfin les scènes en mosaïques du mausolée de Constance à Rome (IVe siècle), où nous retrouvons dans le détail tous les éléments de la peinture d'el-Bared : pampres avec vrilles et grappes, oiseaux et génies (1). Notre édicule peut donc avoir été un tombeau : alors les sarcophages auraient été placés à découvert sous la voûte peinte. Il peut aussi avoir été une chapelle funéraire en relation avec les sépultures groupées aux alentours.

Jérusalem.

FR. M. ABEL.

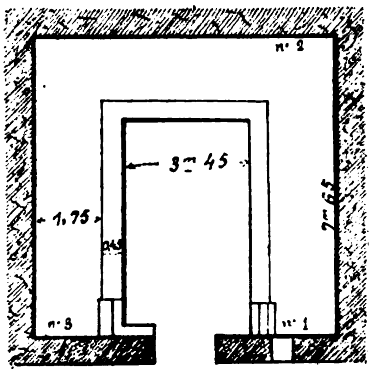
LE SANCTUAIRE D'EL-QANṬARAH (PÉTRA).

Nous signalerons à propos de l'édicule d'el-Bared un autre monument de Pétra conçu un peu dans le même genre. Il est situé à l'ouest d'el-Madras, dans une gorge étroite et profonde qu'on nous a appelée *ouâdy el-Qanṭarah* (وادي القنطرة). Comme cet endroit était d'un accès difficile, on avait ménagé çà et là, pour y parvenir, quelques escaliers taillés dans le roc qui subsistent encore en partie. Quant au monument lui-même, c'est une simple chambre rectangulaire, à peu près carrée, mesurant 7m,65 sur 7m,85. Elle est tout entière creusée dans le rocher, à plusieurs mètres au-dessus du niveau du ravin. Un ébou-

(1) Cf. *Dictionnaire des Antiq. gr. et rom.*, art. CUPIDO et *Dictionn. d'Archéol. chrétienne*, art. AMOURS.

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

lement déjà ancien qui s'est produit devant la porte ne permet pas de constater la manière dont on y accédait primitivement. Il suffit de jeter un simple coup d'œil sur le diagramme ci-joint pour voir tout de suite que la disposition intérieure de cette chambre offre une grande analogie avec celle de la première chambre du monument d'el-Bared. Nous retrouvons tout autour une banquette large de 1^{m},75 et terminée sur les bords extérieurs par une échancrure en forme de banc; un double escalier de quelques marches, situé à droite et à gauche en entrant, permettait de monter facilement sur cette banquette dont le niveau est à 0^{m},60 environ au-dessus du centre de l'appartement. Ici toutes les parois ont été stuquées sur une hauteur de près de 2 mètres et de nombreux visiteurs anciens ont écrit là-dessus leurs noms ou des formules de bénédiction et de salut. Il y a des graffites nabatéens et arabes; et, à en juger simplement par l'extérieur, ces derniers ne paraîtraient pas de beaucoup postérieurs aux premiers. En tout cas les uns et les autres sont en fort mauvais état et leur étude détaillée demanderait un temps beaucoup plus considérable que celui dont nous disposions. Nous avons pu cependant en relever quelques fragments que nous livrons pour le moment tels quels au public. Le numéro 1 est un fac-similé d'un coin de l'une de ces parois où les graffites et les emblèmes religieux sont entremêlés et superposés. Parmi ces emblèmes domine l'étoile, représentant sans doute Vénus surtout comme l'étoile du matin, si vénérée parmi les Arabes avant Mahomet. Toutes ces figures, comme d'ailleurs les inscriptions, sont simplement dessinées au trait en noir; on dirait un de ces pans de mur où les enfants s'amusent à écrire et à faire des esquisses avec du charbon. Aussi tout cela a-t-il beaucoup souffert de l'humidité qui règne dans ce trou; de nombreuses lettres sont effacées, d'autres fortement endommagées. Il serait à désirer que les voyageurs studieux prissent de nouvelles copies. Nous leur signalerons tout spécialement deux petites inscriptions arabes de six lignes chacune, en très jolis caractères, mais bien abîmées, situées à gauche en entrant au-dessous du graffite nabatéen n° 3.

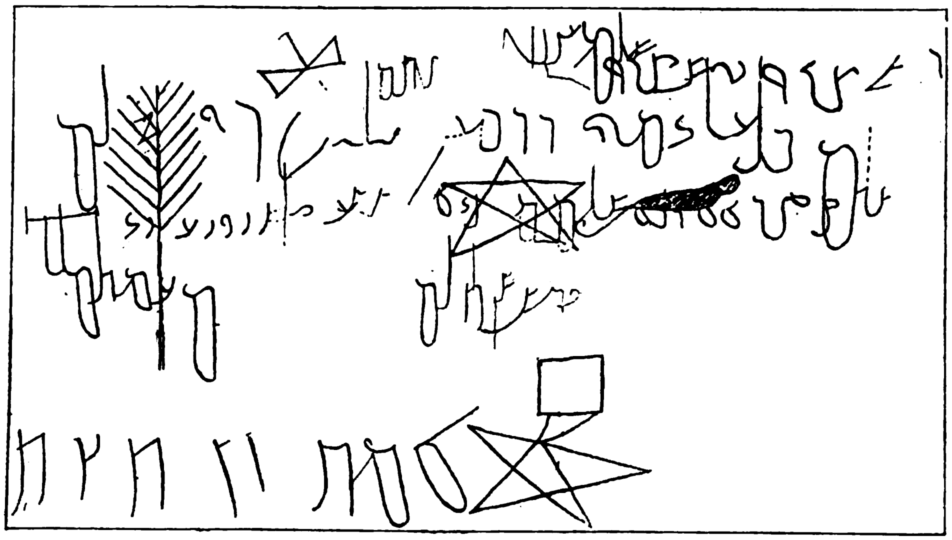


Plan du sanctuaire d'el-Qanṭarah.

Cette chambre de l'ouâdy el-Qanṭarah est-elle vraiment un sanctuaire? C'est, semble-t-il, la meilleure explication à en donner. Il est

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

difficile en effet de penser à une habitation dans un endroit aussi retiré et aussi peu accessible, où le soleil ne pénètre jamais. Qui aurait pu songer à venir se creuser une demeure dans ce trou malsain et incommode? L'hypothèse d'un tombeau est encore moins séduisante vu l'ensemble du monument. D'ailleurs, dans aucun de ces cas on ne pourrait s'expliquer la présence des graffites et des signes religieux dont nous avons parlé, car, ne l'oublions pas, nous sommes au fond d'une gorge où il faut vouloir aller exprès pour avoir l'occasion d'y



Graffites du sanctuaire d'el-Qanṭarah, n° 1.

entrer. Le graffite n° 3 semble faire allusion à l'érection d'une statue, ce qui rappellerait le sanctuaire d'en-Nemer. Il faut avouer cependant qu'à el-Qantarah il n'y a point de niche, mais une simple fenêtre sur la façade. Ce qui prouve bien que ce lieu était un sanctuaire, c'est l'inscription arabe copiée par le P. Jaussen sur le milieu de la grande paroi, à droite, entre le n° 1 et le n° 2 ; il y est question de ce « lieu bénit », ce qui marque bien un lieu sacré.

Nous avons déjà dit que la lecture des inscriptions est très malaisée et nous ne proposons ici que des bribes de déchiffrement. Il est à peine utile de dire que ces tentatives mêmes n'ont été faites qu'après le relevé de mon carnet, et qu'elles n'ont influé absolument en rien sur la forme donnée aux lettres.

Graffite 1. — En haut à droite, on lit assez facilement שציו בר שציו.

Ce nom est nouveau. Faut-il le rapprocher du substantif hybride שצייו ou שציו qu'on trouve dans l'hébreu targumique, dans le sens de

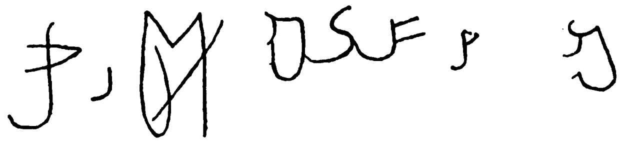
Digitized by Google
Original from
CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

« consommation », « fin? » Ce serait assez singulier pour un nom propre, à moins de rappeler qu'à la naissance de sa dernière fille, Louis XV dit plaisamment : « Appelez-la Madame Dernière! »

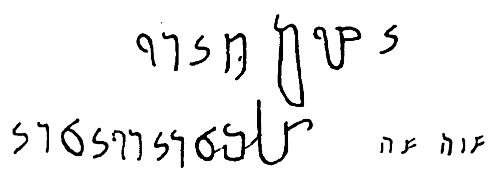
A la suite et déjà en surcharge, quelque chose comme שלם ענבי; le nom propre, tel quel, ne paraît pas lisible.

La deuxième ligne pourrait servir de thème à des conjectures dont nous préférons nous abstenir.

En bas de la même série peut-être ... אמתאלת ברת, *Amatallat, fille de*... Le reste est encore plus confus.



Le *graffite n° 2* porte peut-être שלם; cependant la lettre qui devrait représenter ל ressemble plutôt à י.



Le *graffite n° 3* porte יקים תירו. La seconde ligne commence par שנת שת, « l'an VI » ; on ne sait à quel comput il était fait allusion.

Je soupçonne ensuite צלמא די כפיא די [*Cette*] *statue, qui est en pierre, est celle de*... כפיא pour כאפיא paraît ce qu'il y a de plus raisonnable; peut-être, étant pris comme nom commun, suppose-t-il une construction trop dure; on pourrait alors l'entendre comme nom propre, tandis que רויא « ivrogne » ou דויא « misérable », se recommandent peu comme noms propres! Tout cela est fort incertain.

Jérusalem.

Fr. M.-R. Savignac.

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

CHRONIQUE

LE PUITS D'AGAR.

Nous n'avons point voulu interrompre par une discussion la suite de nos journées de marche. D'ailleurs cet itinéraire était écrit, et la carte dressée, quand il nous a paru assez clair que le Bīr Māyin correspondait parfaitement au site du puits d'Agar, que la Genèse nomme le puits de Laḥaï-Roï. C'est là que l'ange apparut à Agar pour lui dire de retourner auprès de sa maîtresse (Gen. xvi), et qu'habita pendant quelque temps Isaac (Gen. xxiv, 62; xxv, 11), c'est vraisemblablement aussi l'endroit auquel fait allusion le récit de la seconde fuite d'Agar, et où elle découvrit une source au moment où le petit Ismaël pleurait (Gen. xxi, 19); dans ce dernier endroit le texte dit qu'elle vit « un puits d'eau » (באר מים). Agar rencontre ce puits en quittant Abraham qui était alors à Mambré (Gen. xiii, 18; J); elle était sur la route de Chour (Gen. xvi, 7), et le puits lui-même se trouvait entre Qadès et Bared (Gen. xvi, 14). Le désert de Chour était près de l'Égypte, puisque Moïse y est entré après le passage de la mer Rouge (Ex. xv, 22; cf. Gen. xx, 1; xxv, 18; I Sam. xv, 7; xxvii, 8). D'après ces données, Bared (1) étant demeuré inconnu jusqu'à ce jour, ou bien on s'abstenait de fixer la situation du puits, ou bien on inclinait pour le Moûeileḥ, dont nous avons nous-mêmes signalé la position remarquable, sur la route d'Égypte, avec les indices d'une très ancienne station (2).

Mais, dans ce dernier voyage, on nous a montré Oumm el-Bāred, dont le nom coïncide si exactement avec Bared; et, autre coïncidence assurément remarquable, entre ʿAïn Qedeïs qui, pour tout le monde aujourd'hui, représente Qadès, et Oumm el-Bāred, se trouvent les

(1) La leçon Bared a été mise en doute par M. Nestle (*Zeitschrift für die alttest. Wissenschaft*, 1901, p. 329 et ss.), à cause de Βαραχ et Βαραx qu'offrent certains mss. des Septante et de la traduction allégorique de Philon (éd. Wendland (1898) 3,155) ἐν κακοῖς, sc. ברע; mais peut-être Philon a-t-il lu ΒΑΡΑΑ pour ΒΑΡΑΔ, confusion très aisée à expliquer; la leçon Βαραx est soutenue, il est vrai, par la vers. bohaïrique, mais l'ancienne latine a *Barrad*. La leçon des meilleurs mss. grecs, d'accord avec le texte massorétique et le samaritain, doit l'emporter. Les Arméniens ont *Faran*, qui est une interprétation large.

(2) Cf. *Dict. of the Bible*, I, 274; *Encycl. bibl.*, I, 542, etc.

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

sources de Māyin (1), à peu près exactement à la même distance des deux points, à environ six heures en ligne droite de l'un et de l'autre. Il est vrai que le nom de Bāred peut s'expliquer par l'arabe ; il signifierait un endroit frais ou froid et l'appellation a été donnée à d'autres lieux, par exemple el-Bāred près de Pétra, el-Bāred près de Djenīn, en Samarie. Mais l'épithète ne convient guère aux régions brûlées que nous avons sous les yeux, ni à la position de la montagne tournée vers l'est ; enfin l'origine arabe n'est qu'une possibilité. Il est également possible que le nom soit ancien, et on doit pencher vers cette solution si tout le reste concorde.

Sommes-nous à Māyin sur le chemin de Chour? Dans le système de M. Winckler qui suppose (*Altor. Forsch.*, I, p. 30 s.) qu'Agar fuyait vers une région d'Arabie, nommée Muṣri, on serait tenté d'identifier Chour avec Soueireh que nous avons rencontré à l'est de Māyin ; mais, à s'en tenir à l'opinion commune, qui demeure la plus vraisemblable, sur la place du désert de Chour, nous sommes bien à Māyin entre Hébron et l'Égypte. On pouvait gagner Māyin d'Hébron en passant par ʿAbdeh. Précisément, au sortir de Māyin, nous avions signalé cette voie, sans aucune préoccupation d'identification, et, peu avant d'arriver à Māyin, le P. Savignac a noté les restes d'une voie romaine, déjà signalée par Palmer, qui se dirigeait vers l'ouest et gagnait l'Égypte.

Le désert de Chour devait probablement son nom à une ville nommée Chour. Dans un cas semblable, la ville qui donne son nom à une contrée intermédiaire entre deux grands pays peut se trouver aussi bien à l'une de ses extrémités qu'au centre. Nous ne savons où était Chour, et on peut opiner qu'il était à la frontière d'Égypte, aussi bien que le placer du côté syrien.

Malheureusement la tradition ne nous fournit rien d'assuré pour aucun des deux points de repère, Bared ou Chour. Elle s'était même égarée pour Qadès, que tous les spécialistes placent sans hésiter à

(1) Le nom du puits n'est pas *Māʿin*, nom qui se retrouve assez fréquemment, mais Māyin, nom propre, dont il existe un exemple dans Iaqoût (مايين ad v.). Quelle qu'en soit la dérivation philologique, nos Arabes l'expliquaient comme venant de *mâ*, les eaux, et peut-être a-t-il son origine dans quelque confusion populaire. Dans le récit nous avons noté la proximité de Māyin du Samāoueh ; *El-Bekri* (*Dictionnaire*, édit. Wüstenfeld) rapporte la remarque d'un auteur : « es-Samāoueh, c'est de l'eau dans le désert ». Le nom, de la forme فَعَالَة, signifie un toit, ou plutôt « apparens, externa rei forma quæ eminus apparet » (Freytag). C'est également un nom propre de lieu, et un nom propre de personne ; voir dans Iaqoût le eu de mots fait par les Arabes sur ce mot سماوة=ماء السماء, samāoueh, eau du désert, devenant eau du ciel. Le Samāoueh près de Māyin aurait-il conservé la trace d'une tradition populaire ?

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

'Aïn Qedeïs, mais que les Targums transposaient à Pétra, d'où son nom actuel d'Ouādy Mousa.

Cependant on pouvait avoir conservé, au quatrième siècle de notre ère, le souvenir du puits d'Agar. C'est du moins ce qu'affirme saint Jérôme : « Barad. Inter Cades et Barad, hodieque Agar puteus demonstratur » (On. 101). Eusèbe ne contient pas cet *hodie demonstratur* (1); il est possible que saint Jérôme l'ait ajouté sur l'autorité de ses maîtres juifs.

Il semble que les Targums aient voulu indiquer ce puits en remplaçant les termes anciens par des équivalents modernes. Mais leur terminologie est flottante.

Pour le Ps. Jonathan, Chour est tantôt Ḥagrā, tantôt Khalouṣa (2). En revanche Qadès est toujours Reqem, le nom syrien de Pétra, comme le savait saint Jérôme : « Petra civitas Arabiae in terra Edom, quae cognominata est Iecthahel, et a Syris Recem dicitur » (On. 145). On pourrait croire que la traduction de Qadès par Reqem est purement matérielle, et par conséquent nulle comme indication topographique; mais alors pourquoi introduire Khalouṣa, la grecque Elousa, aujourd'hui Khalaṣā? Or le Ps. Jonathan place notre puits entre Reqem et Khalouṣa (Gen. xvi, 14) (3). Cette donnée est contraire à la situation que nous attribuons à Bared, que le Ps. Jonathan met à Khalaṣā ; elle est du moins conforme à la situation de Māyin pour le puits d'Agar, puisque Māyin est à peu près à moitié chemin entre Khalaṣā et l'Ouādy Mousa, non pas en ligne droite, mais en tournant le dj. Maqrā' par le sud.

Le Targum fragmentaire de Jérusalem traduit lui aussi Chour par Khalouṣa (4); malheureusement nous ne savons pas comment il eût traduit Bared; le passage manque.

Comment expliquer cette traduction de Chour par Ḥagrā, qui est constante dans le Targum d'Onqelos et qui se retrouve dans le Targum de Samuel aux deux endroits (I Sam. xv, 7; xxvii, 8)? Il est probable que ne connaissant pas le site de Chour, le traducteur araméen l'aura rendu par Ḥagrā, parce qu'il savait que le sens arabe de ce mot était celui d'enceinte, synonyme de mur, que signifie Chour (5). Mais

(1) On. 231 : Βαράδ. ἀνὰ μέσον Κάδης καὶ Βαράδ τὸ φρέαρ τῆς Ἄγαρ.

(2) Gen. **16**,7 : על עינא דבאורח חגרא ; **20**, 1 : חגרא ; **25**, 18 : חלוצא ; Ex. **15**, 22 : למדברא דחלוצא.

(3) בין רקם ובין חלוצא éd. Ginsburger.

(4) Gen. **16**, 7, et Ex. **15**, 22; les autres passages manquent.

(5) Ce sens arabe d'un mot araméen ne va pas toutefois sans difficulté, et nous avons songé un moment au syriaque *ḥougra*, expliqué dans Payne Smith *circuitio*. Le désert de Hogrā serait le désert du circuit ou de l'égarement, correspondant très exactement au mot arabe moderne, le désert de Tīh, ou de l'égarement.

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

les Juifs connaissaient Hégra, au nord-ouest de l'Arabie, la seconde capitale des Nabatéens (1), et ils ont dû se rendre compte que cette ville ne correspondait pas du tout au désert de Chour. On l'aura remplacée par Khalouṣa, ville importante à l'entrée de cette région du côté syrien.

Mais l'emploi même de Khalouṣa indique un souci de la réalité topographique, et si le puits d'Agar était encore connu au temps des Targums, en le plaçant entre Khalouṣa et Reqem (Pétra), le nom de Bared étant oublié, on le situait à l'est, non à l'ouest d'Elousa.

Avec les réserves que commandent les variations de la tradition, on peut donc s'appuyer sur elle pour placer le puits à Māyin.

La version arabe (2) n'est pas sans intérêt, puisque le traducteur pouvait avoir une certaine connaissance du pays. Le désert de Chour est pour lui le désert de Djifār (Ex. xv, 12), et Chour est el-Djifār (Gen. xx, 1 et Gen. xxv, 18). Ce Djifâr, d'après Iaqoūt, était une contrée de sept jours de marche entre la Syrie et l'Égypte; d'après une de ses autorités elle s'étendait jusqu'à Nakhel (3).

Si on plaçait à Māyin le puits de Laḥaï-Roï, on ne pourrait guère songer à l'étymologie proposée par Wellhausen (4) de « mâchoire de l'antilope » à l'instar du promontoire Onougnathos (ὄνου γνάθος) sur la côte de Laconie, ou de tel autre nom emprunté à des formes animales, comme la péninsule Sinaïtique elle-même en offre des exemples. En effet Māyin est une petite plaine entourée de collines où ne se trouve aucun rocher de forme caractéristique.

BERDAN (LE PUITS DU JUGEMENT).

On lit dans l'*Onomasticon* d'Eusèbe (299) : Φρέαρ κρίσεως εἰς ἔτι νῦν ἐστὶ κώμη Βηρδὰν καλουμένη ἐν τῇ Γεραριτικῇ.

Saint Jérôme (145) a complété en donnant l'étymologie : « puteus iudicii usque in praesentem diem in regione geraritica, vocatur autem villa nomine Berdan quod latine dicitur puteus iudicii ». L'étymologie, comme on le voit, n'est qu'approximative. Le nom signifierait tout au plus « le puits de celui qui juge », ou plutôt « le puits de Dan ». D'ailleurs Eusèbe l'avait lui aussi en vue, comme son texte l'indique assez.

(1) C'est le lieu que parait viser le traité Guitin, I, 1, en nommant חגר à côté de Reqem (Pétra): d'ailleurs l'arabe de Walton a précisément traduit Gen. **14**, 7 : sur le chemin de Hedjr du Hedjaz.

(2) Dans Walton.

(3) L'une de ses villes se nommait *Ouarradat*, que M. Gildmeister a proposé d'identifier avec notre Bared (manuscrit inédit d'après *ZDPV.*, XIV, p. 82).

(4) *Prolegomena*, 3e éd., p. 339.

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

Cette notice a beaucoup préoccupé. D'abord quel droit a-t-elle de figurer dans l'*Onomasticon* qui ne contient que des noms bibliques? Dans quel endroit la Bible parle-t-elle d'un puits du jugement ou d'un Berdan? On a déjà supposé, avec toute raison semble-t-il, que c'est une allusion à « la source du jugement », traduction d'ʿAïn Michpaṭ qui est Qadès, en grec πηγὴ τῆς κρίσεως (Gen. XIV, 7). Eusèbe a pu noter ces mots séparément, et, sans plus se soucier de Qadès, les rapprocher d'une localité connue de son temps.

Où était ce Berdan? La région de Gérar formait la limite sud du pays de Canaan, comme cela résulte entre autres de la mosaïque de Mādabā; mais c'était une contrée assez vaste.

D'après une suggestion de Wellhausen (1), M. von Gall (2) a pensé que Berdan n'était autre que Bared, cité par la Genèse à propos du puits d'Agar. La forme *an* aurait été une forme locale. Au point de vue philologique il n'y a pas grand'chose à objecter, puisque Lysa est devenue Louṣṣān. Mais Eusèbe et saint Jérôme se seraient gravement mépris sur le sens du mot, et comment n'auraient-ils pas pensé à ce Berdan au mot Barad?

Si l'opinion de M. von Gall était exacte, il faudrait placer le puits d'Agar beaucoup au nord de Māyin, car on ne peut songer à prolonger si loin vers le sud la région de Gérar.

Or nous croyons avoir retrouvé ce Berdan sous la forme du Khirbet el-Qāḍy, « la ruine du juge ». Ce serait une traduction partielle, mais qui se justifie par l'exemple tout à fait semblable de Tell el-Qāḍy, où tout le monde reconnaît l'emplacement de Dan, près de Bāniās. Khirbet el-Qāḍy m'a été indiqué comme étant à Oumm ʿAdjoueh, que nous avions visité lors de notre expédition à ʿAbdeh, en février 1904. Je trouve dans mes notes la description suivante : « Une heure à peine après avoir traversé le Marṭabeh, nous arrivons à Oumm ʿAdjoueh. De nombreux arasements de maisons, des pierres taillées, des débris de verre irisé, prouvent l'importance de cette localité. Les ruines quasi comparables en étendue à celles de Bīr es-Sebaʿ n'ont pas plus de relief que ces dernières. Des fouilles très légères, pratiquées à l'extrémité orientale, révèlent l'existence de constructions soignées. L'emplacement non loin de l'embouchure du Marṭabeh, sur les bords abrupts de l'ouādy es-Sebaʿ, est tout à fait apte à une ville considérable qui pouvait trouver sa subsistance dans la fertilité de la campagne environnante; enfin une petite inscription grecque (3) témoigne de la ci-

(1) *Text der Bücher Samuel*, p. 213, note.
(2) *Altisraelitische Kultstätten*, p. 43.
(3) *RB*. 1905, p. 253.

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

vilisation qui jadis a brillé en ces lieux. Oumm 'Adjoueh veut dire « la mère de la datte » (1).

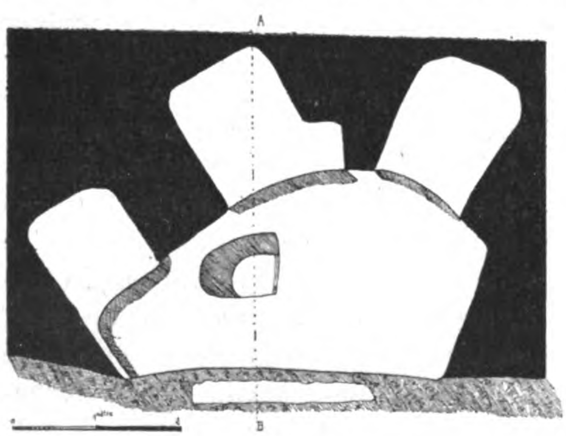
P. S. — Pendant que ces notes étaient à l'impression, j'ai eu l'occasion d'interroger deux Terabīn, sur la position du Khirbet el-Qāḍy. D'après leurs renseignements, il existe deux localités de ce nom. La première se trouve non pas à Oumm 'Adjoueh même, mais à une heure à l'ouest, à une égale distance de Ṣeny, qui posséderait un puits semblable à celui de Khalaṣā, tandis que mes interlocuteurs n'en connaissent pas à Khirbet el-Qāḍy. Le second Khirbet el-Qāḍy, nommé aussi Oumm Haz'ah, est situé à trois heures de Ṣeny, près de Challāleh; dans celui-ci, il y a de l'eau.

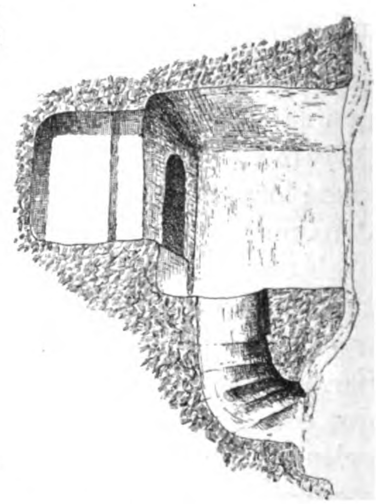
Jérusalem.

Fr. Ant. Jaussen.

LA GROTTE DU MOUEILEH.

Si, quittant l'ouâdy Moueileḥ, on s'engage dans son affluent l'ouâdy Oumm Hreibeh qui lui vient du nord, on se trouve, après une dizaine de minutes de marche, au pied d'une grotte qui attire l'attention. Creusée dans un banc de calcaire assez dur et mêlé de silex, cette grotte s'ouvre dans la paroi orientale de la petite vallée à $2^m,50$ au-dessus de son





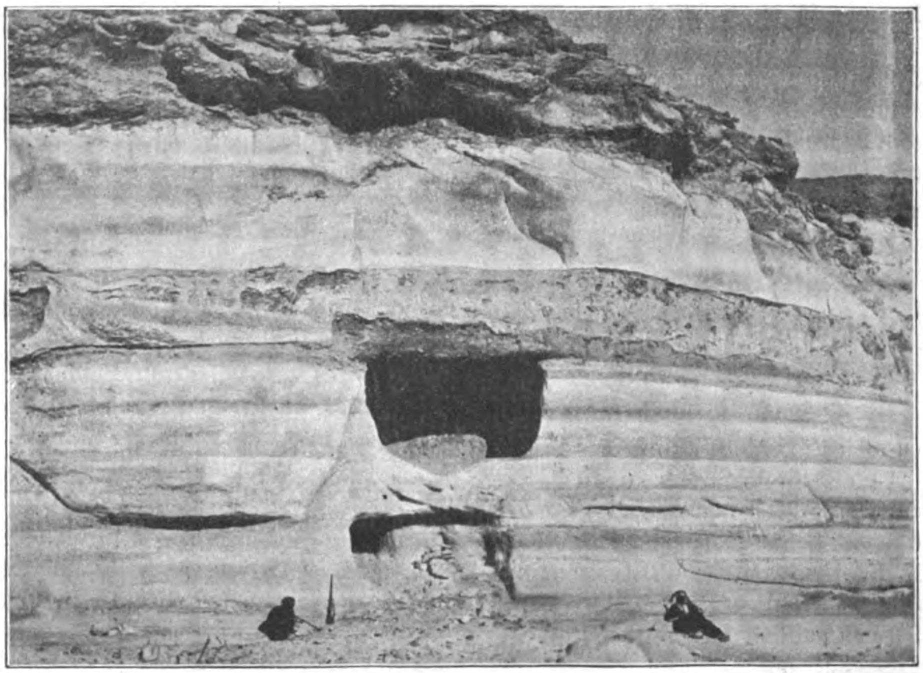
lit. Elle se compose d'une sorte de vestibule (cf. plan et coupe) sur lequel donnent trois réduits taillés avec soin, dont le sol est surélevé de $0^m,30$ à $0^m,75$. Un banc de rocher court perpendiculaire au compartiment nord de la grotte. La taille de l'ensemble s'est

(1) M. Le Dr Musil a identifié Khirbet Oumm 'Adjoueh avec Βηθαγαθῶν (Sozom., III, 13).

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

faite à l'aide d'un outil pointu assez effilé, comme l'indiquent les stries qui sillonnent régulièrement les parois et le plafond et dont la longueur maxima s'étend sur 24 centimètres. On accède au vestibule par une sorte de cheminée qui s'ouvre presque au niveau du sol extérieur. Pratiquée, elle aussi, dans le calcaire, elle compte six marches d'escalier la plupart fort usées.

Pour qui connaît les grottes d' 'Aïn Fara à quelque distance au nord-est de Jérusalem, ce genre d'entrée n'aura rien de surprenant. Il sug-



gère même l'idée d'un rapprochement plus étroit entre Oumm Hreibeh et la laure de S. Chariton et de S. Euthyme. Ainsi que le passage tubulaire, la disposition générale des anfractuosités et le banc de pierre que l'on retrouve aussi à 'Aïn Fara concourent à nous faire penser que notre grotte a été une résidence monastique, quelle qu'ait été sa destination à l'origine. L'histoire, d'ailleurs, n'est pas tout à fait muette sur l'existence de moines en cette région. Saint Jérôme dans sa *Vita Hilarionis* (c. 25) nous montre saint Hilarion *vadens in desertum Cades ad unum de discipulis suis visendum*. La renommée du saint avait même atteint la mer Rouge comme on peut en juger par la guérison merveilleuse du premier citoyen d'Aïla dont les démons avaient pris possession. Nous avons cherché s'il ne restait pas quelque

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

vestige d'église aux environs. Les Bédouins prétendent qu'il n'existe rien de semblable. Auprès des puits de Moueileḥ, cependant, se trouvent des pierres taillées, dans lesquelles on a pratiqué des abreuvoirs, qui paraissent provenir d'un édifice ruiné.

Jérusalem. Fr. M. Abel.

NOMS RELEVÉS AU NEDJEB EN FÉVRIER-MARS 1906

La liste suivante est disposée selon l'ordre alphabétique arabe.

La transcription est faite d'après *RB.* 1897, p. 306; sauf que le خ est rendu par *kh*, le ذ par *dh*, le ش par *ch*.

Le mot à gauche du nom arabe et à droite du nom transcrit indique s'il s'agit d'une montagne, d'une vallée, d'une source, etc.

La plupart des noms sont dans l'Itinéraire; ceux qui n'y sont pas mentionnés sont approximativement déterminés, quant à leurs positions géographiques, dans de brèves notes basées sur le dire des Arabes, quelquefois sur une connaissance directe des lieux.

L'article ال est généralement prononcé *el*, bien que parfois on entende le son *al*.

Au Nedjeb, les finales en ـَة ou en ـَى, ـَا, ont une tendance à être prononcées ī : p. ex. Ouādy Moūsi, pour Moūsa; ʿAoudjī pour ʿAoudjeh et mieux ʿAoudjā.

Le ق au milieu des mots est transcrit par *g* ou par *q* suivant la prononciation.

L'élif prosthétique est négligé dans les noms propres et dans les transcriptions.

La diphtongue ay ـَي est transcrite *ei* ou bien *eï*, suivant que le son i est plus ou moins accentué; quelquefois aussi *aï* quand le son *a* l'emporte sur le son é.

Un certain nombre des noms de notre liste a déjà été relevé par M. le Dr Musil; en attendant la publication complète de ses travaux géographiques sur le pays d'Édom, nous signalons les indications déjà très riches contenues dans l'*Anzeiger der K. K. Akademie der Wissenschaften in Wien*, 1904, nº 1. Nous nous abstenons de toute comparaison, ne considérant notre répertoire que comme un document distinct livré au public tel quel.

Eben ʿAoudeh (puits)	ابن عودة
(1) Abou Khalīoun el-Gheseïf (ruine)	ابو خليون الغسيف
— Raṭy (ouādy)	» راطي
(2) — Sitteh (ruine)	» ستة
(3) — Chaʿar (tell)	» شعر
— Ṭaqīeh (ouādy)	» طقية
— ʿArqān (—)	» عرقان
— ʿEleïdīeh (—)	» عليدية
— Maṭāmīr (—)	» مطامير

(1) Sur le chemin de Bīr es-Sebaʿ au Khān Ioūnes.

(2) Dans la même direction que le précédent, tout près de Khān Ioūnes. La ruine d'Abou Sitteh s'appelle aussi Maʿīn.

(3) Colline et terre sur le chemin de Bīr es-Sebaʿ à Khalaṣā, à une heure et demie de la première localité.

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Digitized by Google Original from CORNELL UNIVERSITY

(1)	Abou Noueïṣreh (puits)	ابو نويصرة
(2)	— Ouʿaïgîleh (—)	» وعيقيلة
(3)	— el-Himân (montagne)	» الهمان
(4)	— Ṣandjar (plaine)	» صنجر
(5)	el-Abîaḍ (ouâdy)	» الابيض
(6)	el-Ismeïr (col)	» الاسمير
	Oumm Eṣbéʿ (ouâdy)	ام اصبع
	— Ḥaththâneh (ouâdy)	» حثانة
	— Ḥṣeirah (montagne)	» حصيرة
(7)	— Ḥalgoûm (terre et ouâdy)	» حلقوم
	— el-Bâred (montagne)	» البارد
	— Ḥalloûf (montagne et ouâdy)	» حلوف
(8)	— Ḥoeïoûṭah (terre)	» حيوطة
(9)	— Kharroûbah (montagne)	» خروبة
(10)	— Themâm (hauteurs)	» ثمام
(11)	— Radjâm (ouâdy et ruine)	» رجام
	— Rettâm (ouâdy)	» رتام
	— ed-Duroub (bifurcation)	» الدروب
(12)	— Sedeïd (ouâdy)	» سديد
(13)	— Chiḥân (plaine)	» شحان
	— Chômarâ (—)	» شومرا
(14)	— Ṣaourah (montagne)	» صورة
	— ʿAbbeïn (colline)	» عبين
(15)	— ʿAdjoueh (ruine)	» عجوة
(16)	— el-ʿAdhrah (terre)	» العذرة

(1) On dit aussi Bîr eben Noueîṣreh; puits ancien, récemment arrangé et nettoyé, à l'ouest-sud de ʿAsloûdj, dans l'ouâdy de même nom.
(2) Puits chez les Térabîn à l'ouest de ʿAoudjeh.
(3) A l'est de ʿAsloûdj.
(4) Appelé aussi *Dukmet* Abou Ṣandjar, plaine au nord-ouest de ʿAoudjeh.
(5) Entre Rouḥeïbeh et ʿAoudjeh, trois quarts d'heure avant d'arriver au Cheikh ʿAmry.
(6) Naqb entre ʿAïn Qedeïs et Ṣanak Djeroûr.
(7) Colline et plaine en face d'Abou Chaʿar, à une heure et demie de Bîr es-Sebaʿ.
(8) A l'est de Rouḥeïbeh, dans l'ouâdy Saʿady.
(9) Montagne à l'est-sud de ʿAsloûdj.
(10) Hauteurs au nord de Rouḥeïbeh.
(11) Ruine au nord de Rouḥeïbeh.
(12) Ouâdy en face du précédent.
(13) Plaine à l'ouest de ʿAoudjeh.
(14) Montagne à l'est de ʿAsloûdj.
(15) Ruine au sud de Bîr es-Sebaʿ.
(16) Terre au nord de Rouḥeïbeh.

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

(1)	Oumm Qaïṣoûmeh (terre)	ام قيصومة
(2)	— el-Kelāb (—)	« الكلاب
(3)	— Mou'min (terre)	« مؤمن
	— Hachīm (ouādy)	« هشيم
(4)	— Oullād el-Kheil (plaine)	« ولّاد الخيل
	— Enṭaïcheh (ouādy)	« انطيشة
	el-Bāḥah (vallée et plaine)	الباحة
(5)	Baḥarbalāmy (ouādy et plaine)	بحر بلا ماء
	Barābīr Regāb el-Qeṣeimeh (montagne)	برابير رقاب القصيمة
	Bourgah (montagne et ouādy)	برقة
(6)	Bouṭᵉm Bīreīn (térébinthe)	بطم بيرين
	Bouṭᵉm Louṣṣān (térébinthe)	بطم لصّان
	Baṭoûḥy (plaine)	بطوحي
(7)	el-Baggār (plaine)	البقّار
	Bel'ā'ym el-Megharbeh (terrain pierreux)	بلعائم المغربة
(8)	el-Boûaṭy (plaine)	البوطي
	el-Bīr (ouādy)	البير
(9)	Bīreīn (puits et vallée)	بيرين
(10)	Bīreh (terre)	بيرة
	Telboûn Qerayeh (colline)	تلبون قرية
	Thelmet el-Faras (passage)	ثلمة الفرس
(11)	Themīlet Rāched (puits)	ثميلة راشد
(12)	Themīl er-Reseïsïeh (puits)	ثميل الرسيسية

(1) Terre auprès de Khalaṣā.
(2) Région près de Khān Ioûnes.
(3) Région non loin de Oumm 'Adjouch, sur le chemin de Soûq Māzin à Khalaṣā.
(4) Plaine à l'ouest du chemin de Rouḥeïbeh à 'Aoudjeh.
(5) Entre Khalaṣā et Rouḥeïbeh : c'est un ouādy et une plaine livrée à la culture ; ce nom veut dire : *Une mer sans eau.*
(6) Térébinthe, à un quart d'heure au sud des puits, dans la vallée.
(7) Plaine entourée de hauteurs, et formant une sorte d'amphithéâtre, au nord de 'Abdeh, à l'ouest du Naqb Marrah.
(8) Plaine, chez les Térabīn.
(9) Le nom rappelle seulement deux puits ; mais il y en a trois qui servent encore, dont un à moitié comblé ; un quatrième est totalement bouché ; ils sont à une distance de 30 à 40 mètres les uns des autres, ont une profondeur de 7m,70 et une largeur de 1m,20, à 1m,50 ; ils sont construits en pierres brutes, mal appareillées. La vallée, qui va du sud au nord, peut avoir 400 mètres de large.
(10) Terre non loin de Bīreīn.
(11) Au sud de 'Asloûdj.
(12) Au sud du précédent.

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

(1) Themīlet Soueïlmeh (puits)	ثميلة سويلمة
el-Djāīfeh (ouādy)	الجايفة
Djaḥām (terre et montagne)	جاحم
el-Djerāfeh (ouādy)	الجرافة
Djeroūr (ouādy)	جرور
(2) el-Djōrah (terre)	الجورة
(3) el-Ḥaddādeh (plaine)	الحدّادة
(4) Ḥeseinïeh (puits)	حسينية
Ḥaṣāt en-Nedjāb (rocher)	حصات النجاب
(5) el-Ḥeṣāny (plaine)	الحصانى
el-Ḥeṣeirah (puits et montagne)	الحصيرة
(6) Ḥafīr (puits)	حفير
Ḥalāl (montagne)	حلال
Ḥemār (ouādy)	حمار
(7) el-Ḥemāṭ (ouādy)	الحماط
Ḥamrā Feidān (terre)	حمرا فيدان
(8) Ḥenou eben Zayiād (terre)	حنو ابن زياد
el-Ḥeneikāt (montagne)	الحنيكات
el-Ḥauḍ (montagne et ouādy)	الحوض
(9) el-Ḥaïāneh (ouādy)	الحيانة
(10) el-Ḥeiqbeh (montagne et col)	الحيقبة
el-Khebeiṭ (ouādy)	الخبيط
(11) Kherācheh (—)	خراشة
(12) Kharret en-Naṭṭār (colline)	خرّة النطّار
Khereidj (ouādy)	خريج
Khereizeh (—)	خريزة
(13) Khaz'aly (—)	خزعلى

(1) Puisards dans la plaine à l'est de 'Adjroūd ; ils appartiennent aux Heiouāt.
(2) Terre chez les Térabīn.
(3) Plaine à l'ouest de 'Aoudjeh.
(4) A l'ouest-nord de 'Aoudjeh.
(5) Item.
(6) Est de 'Asloūdj.
(7) Plaine au nord de Qeṣeīmeh.
(8) Terre à l'est de Khalaṣā.
(9) Ouādy coulant du Maqrā, dans l'Arabah.
(10) Col pour descendre du Tīh sur 'Aqabah.
(11) Ouādy passant au nord de 'Aoudjeh et venant de Ḥafīr.
(12) Hauteurs au nord de Khalaṣā.
(13) Ouādy et hauteurs au sud de Oumm Ḥalgoūm.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

	Khachem abou Debeïʻ (montagne)	خشم ابو ضبيع
	Khaḍākheḍ (ouādy)	خضاخض
	Khalaṣā (ruine)	خلصا
(1)	Kheneïfcheh (montagne)	خنيفشة
	Kherīm (—)	خريم
(2)	ed-Dabbeh (plaine)	الدبّة
	er-Rebāʻy (col)	الرباعي
	er-Rouḥeïbeh (ruine)	الرحيبة
	er-Rakhmeh (terre, vallée)	الرخمة
	er-Rekheimy (ouādy)	الرخيمي
	er-Redeiheh (—)	الرديهة
(3)	Refaḥ (puits)	رفح
	Remān (ouādy)	رمان
(4)	Remeïlet el-Ḥāmed (terre)	رميلة الحامد
	Remeïlet Qedeïs (col)	رميلة قديس
(5)	er-Raouāfeʻ (eau)	الروافع
	Raouāq (ouādy)	رواق
(6)	er-Roûeiḥy (terre)	الرويحي
(7)	er-Roûeïsāt (collines)	الرويسات
	er-Rīcheh (ouādy)	الريشة
(8)	Reiḍān el-Djeïch (terre)	ريضان الجيش
(9)	Rīʻ el Masādjed (—)	ريع المساجد
	Ziblīeh (ouādy)	زبلية
(10)	ez-Zarāïq (—)	الزرايق
(11)	Zeqāqīḥ (puits)	زقاقيح
(12)	Zoueïd (ouély)	زويد

(1) A l'est de ʻAsloûdj.
(2) Plaine à côté de Metkhaouy, chez les Térabīn.
(3) Puits entre Soûq Māzin et el-ʻArich; cf. Iaqoût.
(4) Terre au sud de Khazʻaly.
(5) Eau chez les Térabīn.
(6) Terre au sud de Khalaṣā.
(7) A l'ouest de ʻAoudjeh.
(8) Au nord de Rouḥeibeh.
(9) Terre chez les Térabīn.
(10) Ouādy à l'ouest de Rouḥeibeh.
(11) Entre Bîr es-Sebaʻ et Souq Māzin.
(12) Près d'el-ʻArich.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

(1)	es-Seba' (Rudjum)	السبع (رجم)
(2)	es-Sedeïd (ruines et ouādy)	السديد
(3)	Sedeïd Channārah (terre)	سديد شنّارة
	Sa'āïdeh (ouādy)	سعائدة
	Sa'āïdeh Oumm Telābīn (collines et ouādy)	سعائدة ام تلابين
	es-Sa'ady	السعدى
(4)	es-Se'oūd (plaine)	السعود
	Samāoueh (montagne)	سماوة
	es-Samrā (ouādy)	السمرا
	Soūeïreh (ouély)	سويرة (سعيرة)
	Soūeïqeh (montagne)	سويقة
(5)	Soūq Māzin (terre)	سوق مازن
	Seisab (ouādy)	سيسب
	Sik el-Djerāfeh	سيك الجرافة
(6)	ech-Chobāneh (eau)	الشبانة
(7)	Chereïf (montagne)	شريف
(8)	Chā'afet eben Djād (terre)	شاعفة ابن جاد
	Challāleh (ouādy)	شلّالة
(9)	Chenaq (puits)	شنق
(10)	ech-Cheheïb (terre)	الشهيب
(11)	ech-Choūcheh (—)	الشوشة
	eṣ-Ṣerām (ouādy entre 'Aoudjeh et Bīreïn)	الصرام
(12)	eṣ-Ṣelāïb (—)	الصلائب
	Ṣanak el-Djeroūr (ghadīr)	صنك الجرو
(13)	eṣ-Ṣeny (puits, ouādy)	الصنى

(1) Au nord-ouest de 'Asloūdj.

(2) Entre 'Asloūdj et Aïn Qedeïs.

(3) Identifié avec l'ouādy Marṭabah.

(4) Au territoire des Térabīn, à hauteur de Rouḥeïbeh.

(5) Non loin de Deir el-Balah et de Beni Seheileh. Cette terre est aujourd'hui possédée par les Beni Seheileh et les Hanādjreh qui se la disputent entre eux. Le nom de Soūq lui viendrait d'une dépression qui la traverse et qui ressemblerait à une rue (Soūq). Telle est l'étymologie bédouine; en réalité c'est très probablement l'ancienne Συχομαζων, comme M. le Dr Musil l'a reconnu le premier.

(6) Au territoire des Térabīn.

(7) A l'est de 'Asloūdj.

(8) Entre le Djerāfeh et l''Arabah.

(9) Entre Soūq Māzin et Khalaṣā.

(10) Près de Khalaṣā, au nord.

(11) A côté de Se'oūd.

(12) Près de Soūq Māzin.

(13) Entre Soūq Māzin et Khalaṣā; identifié par M. le Dr Musil avec l'hébreu צִין.

(1)	es-Ṣoūfy (ruine)	الصوفى
	Ṣeīḥer (ouādy)	صيحر
(2)	eḍ-Ḍebaïʿy (terre)	الضبيعى
(3)	eṭ-Ṭārah (montagne)	الطارة
	Ṭebeïq (ouādy)	طبيق
	eṭ-Ṭarfeh (—)	الطرفة
	Ṭoueïl Khalaṣā (colline)	طويل خلصا
	Ṭaïbeh (source et montagne)	طيبة
(4)	ʿAbasan (ruine)	عبسن
	ʿAdjroūd (ruines et eau)	عجرود
(5)	el-ʿAdām (terre)	العدام
(6)	el-ʿEdeīd (eau)	العديد
	ʿEdeīd Samāoueh (eau)	عديد سماوة
	el-ʿArabah	العربة
	ʿEreīf er-Rety (ouādy et montagne)	عريف الرتى
	ʿEreīf en-Nāgah (montagne)	عريف الناقة
	ʿAsloūdj (puits)	عسلوج
	el-ʿEchoūchīah (ouādy)	العشوشية
	el-ʿAgābah (—)	العقابة
(7)	el-ʿAmer (plaine)	العمر
	ʿEneïgah (montagne)	عنيقة
	el-ʿAoudjeh (ruine)	العوجة (العوجا)
(8)	ʿAousedjy (ouādy)	عوسجى
	Ghaḍīān (puisards)	غضيان
(9)	el-Ghebeī (terre)	الغبى
	Gharandal (source)	غرندل
	el-Ghamer (—)	الغمر
	el-Fāreʿeh (ouādy)	الفارعة
(10)	Faḥḥām (montagne)	فحّام

(1) Au sud-ouest de Bīr es-Sebaʿ.
(2) A l'est de Khalaṣā.
(3) Au sud de ʿAoudjeh.
(4) Près du Khān Ioūnès.
(5) Sud-ouest de Khalaṣā.
(6) Deux heures à l'est de Birein.
(7) A l'ouest de ʿAoudjeh.
(8) A Khalaṣā.
(9) Entre Soūq Māzin et el-ʿArich.
(10) Grande montagne entre ʿAbdeh et ʿAïn Qedeïs.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

(1)	el-Fakhkhāry (plaine)	الفخّارى
	el-Fara' (ouādy)	الفرع
(2)	el-Fesqīeh (colline)	الفسقية
(3)	el-Fahdy (ouādy)	الفهدى
	el-Foueih (—)	الفويه
(4)	el-Qāḍy (ruine)	القاضى
	Qedeīrāt (ruine, source)	قديرات
	Qedeïs (source)	قديس
(5)	el-Qerādy (terre)	القرادى
(6)	el-Qerā'y (collines de sable)	القراعى
	el-Qarfā (rudjum)	القرفا
(7)	el-Qarn (montagne)	القرن
	el-Qereïq (—)	القريق
	Qerayeh (ouādy)	قرية
(8)	el-Qoṣəby (puits)	القصبى
	el-Qeṣeimeh (source)	القصيمة
(9)	el-Qaṭar (plaine)	القطر
	el-Qaṭ'ayeh (chemin)	القطعية
(10)	el-Qenān (dans l'ouādy eben Ḥaoudeh)	القنان
(11)	Kebeīdeh (montagne)	كبيدة
	Kountelleh	كنتلّة
	al-Labanīn (ouély)	اللبنين
	Louṣṣān (ouādy)	لصّان
	Ma'dhanet es-Sik	مأذنة السيك
	el-Māyīn (puits)	المائين
	el-Mebarbar (colline)	المبربر

(1) Plaine à côté de ed-Dabbeh.
(2) Entre l'ouādy eṣ-Ṣerām et Bīreïn.
(3) Ouādy à côté de Bīr es-Seba'.
(4) Cf. n° de juillet.
(5) Tout proche d'el-'Arich.
(6) Collines près de Boūaṭy.
(7) Entre Rouḥeībeh et 'Aoudjeh.
(8) Chez les Térabīn, non loin de Boūaṭy.
(9) Dans la même région.
(10) Tout près de Soūq Māzin.
(11) Montagne à l'est de 'Asloūdj.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

(1) el-Metkhaouy (plaine)	المتخوى
(2) el-Moutmatheny (montagne)	المتمثنى
Madjarr Roumeḥ Laḥmady	مجر رمح لحمدى
(3) el-Makhāchīb (terre)	المخاشيب
Marṭabah (ouādy)	مرطبة
(4) Mereïfīq (pic de montagne)	مريفيق
el-Mezeïraʿ (plaine)	المزيرع
Mesaïʿeṭ (puits à l'origine du Djāïfeh)	مسيعط
el-Mechrāq (montagne)	المشراق
el-Meṭāïeb (ouādy)	المطايب
Meṭallat el-Fahdy (hauteur)	مطلّة الفهدى
(5) el-Mouʿallaqah (puisards)	المعلّقة
el-Meʿaïdher (ouādy)	المعيذر
(6) el-Maʿīn (—)	معين
(7) el-Meghārah (montagne et ouādy)	المغارة
el-Moufdjer (source)	المفجر
(8) el-Moufarradeh (hauteurs)	المفرّضة
Maqboūleh (terre)	مقبولة
el-Maqrā' (montagne)	المقرآء
(9) Meqraḥ Saboūn (col)	مقرح سبون
Meqraḥ Sobḥā oua Bīreïn (—)	مقرح صبحا وبيرين
el-Maqdabah (source)	المقضبة
(10) el-Mekabrāt (terre)	المكبرات
(11) el-Mounbaṭeḥ (ouādy)	المنبطح
(12) el-Meleiḥ (puits)	مليح
Meleiḥeh (source)	مليحة

(1) A l'ouest-sud de Khalaṣā.
(2) A l'ouest-sud de 'Aoudjeh.
(3) A côté de Boūaṭy.
(4) C'est le plus haut sommet du 'Eneīgah.
(5) Au nord de Khalaṣā.
(6) Entre Bīr es-Sebaʿ et Soūq Māzin.
(7) Il y a deux Meghārah : l'un près de Māyin, et l'autre près de Maqdabah.
(8) Hauteurs au nord de oumm Ḥalgoūm.
(9) Dans le Nedjeb, le mot Meqraḥ est employé pour indiquer une séparation entre deux bassins, deux vallées par exemple; il n'y a aucun rapport entre Meqraḥ et Maqrā'. Le Meqraḥ Saboūn est près de 'Asloūdj, au sud.
(10) Au Maqrā'.
(11) A l'ouest de Moūcileḥ.
(12) Sur le chemin de Bīr es-Sebaʿ à Soūq Māzin.

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

(1) Mounṭarah ʿEtayieq (hauteurs)	منطرة عتيق
(2) el-Makouin (champ de bataille)	المكون
Mahoūdīeh (ouādy)	المهودية
Moūeileḥ	المويلح
(3) Nagaʿ eben Fayiāḍ (plaine)	نقع ابن فيّاض
(4) en-Nehīeh	النهية
(5) Noūrān (néby)	نوران
(6) Hadādj (puits)	هداج
(7) el-Hammeh (—)	الهمّة
el-Oubeïrah (montagne et ouādy)	الوبيرة
el-Ouchak (ouādy)	الوشك
(8) Oulad ʿAly (ouély)	ولد على
el-Oueibeh (source)	الويبة
Khān Ioūnes	يونس (خان)

(1) Hauteurs au sud de Bīr es-Sebaʿ.

(2) Makouin. Dans l'ouādy Fahdy, on aperçoit, en un endroit, de nombreux petits tas de pierres qui marqueraient, d'après les Arabes, la place où de valeureux guerriers sont tombés jadis et ont été ensevelis. Le combat se livra entre les aẓ-Ẓoullam et les ʿAleïāt (d'autres disent : les Beni Ouāṣel qui montaient du Tīh). Rude fut le choc. Pour animer les combattants, une pastourelle, assise sur une hauteur voisine, chantait des hymnes guerriers.

(3) A côté d'el-Fakhkhary.

(4) A côté d'el-Abiad, au nord de ʿAoudjeh.

(5) Se trouve au Khirbet Abou Sitteh.

(6) A l'est de Khalaṣā, à la distance d'une heure.

(7) Au Dj. Meghārah.

(8) Mazār pour les Térabīn.

Jérusalem.

Fr. Antonin Jaussen.

Digitized by Google Original from CORNELL UNIVERSITY

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

RECENSIONS

Essays on some theological Questions of the Day by members of the University of Cambridge, edited by H. B. SWETE. Londres, Macmillan, 1905, 8° x-599.

Nove non nova, telle est la devise que dans la préface des *Cambridge Theological Essays* M. Swete propose au groupe de professeurs auxquels il a confié diverses questions d'apologétique à résoudre.

Les premiers chapitres sont consacrés à des questions de sciences physiques et naturelles ainsi que de philosophie sur lesquelles nous passerons pour en venir immédiatement aux chapitres qui ont trait à l'Écriture Sainte. Dans son exposé de la doctrine du péché et de l'expiation, M. Askwith fait ressortir avec force la vraie nature de la rémission du péché et de la valeur expiatoire de la mort du Christ. Comment en serait-il autrement quand on prend saint Paul comme point d'appui? — La thèse qui suit, due à M. Wilson, n'est pas dans l'alignement de ses voisines. La révélation objective y est sacrifiée à l'illumination personnelle. — Au point de vue scientifique, dit M. Murray dans son article sur le miracle, l'évidence requise pour établir un fait vraiment merveilleux est essentiellement la même que celle requise pour n'importe quel autre événement historique; seulement il devra être examiné avec un soin tout particulier proportionné avec l'improbabilité antécédente qu'on y trouve en se plaçant au point de vue scientifique. Si, pour les faits de tous les jours, il n'est pas nécessaire que les témoins, afin de mériter créance, puissent en expliquer les causes et le fonctionnement intime, de même pour un fait comme la Résurrection du Christ on ne saurait exiger des témoins, sous peine d'être récusés, l'explication de la manière dont un mort revient à la vie et de la nature d'un corps ressuscité. Or il est un fait qui présente toutes les garanties de l'historicité, c'est que les apôtres ont trouvé le tombeau de Jésus vide et constaté l'identité de celui qui avait été crucifié et enseveli avec celui qui leur apparaissait. Le fait de la Résurrection s'impose donc comme un fait constaté et non simplement comme un fait cru sur la foi d'un message créé par des préoccupations théologiques ou qui ne serait que l'expression de la croyance des premiers disciples. Saint Paul ne fait-il pas précéder la liste qu'il dresse (I Cor. 15) des disciples auxquels le Christ est apparu de la mention de la Résurrection comme d'un fait isolé en lui-même, indépendant des apparitions, et susceptible d'être daté? Malgré la divergence de leurs récits, les Évangélistes sont unanimes sur le point capital de cet événement comme ils l'ont été sur le fait de la crucifixion. Aucun d'eux sans doute ne raconte comment le Christ est sorti du tombeau. Mais précisément un récit légendaire n'eût pas manqué d'entourer de témoins l'acte principal duquel dépendent toutes les narrations. Quant à l'improbabilité scientifique, elle disparaît si l'on se fait une idée exacte de la puissance de Dieu et de la nature du Christ. Or les quatre évangiles comme les épîtres pauliniennes impliquent un élément surnaturel dans la personne de Jésus. Cela est si évident chez saint Paul que des critiques aux abois comme van Manen en sont réduits à l'expédient de nier l'authenticité de ses épîtres. — La valeur de l'argument prophétique est ainsi exposée par M. Barnes : « Une étude attentive, dit-il, montre que le total des prédictions de l'A. T. en général et des prophètes en

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

particulier est fort petit. Il y a entre le N. T. et l'A. T. une correspondance plus profonde que celle des mots ». La doctrine des prophète prépare et fait pressentir celle de Jésus, et par là le Vieux Testament témoigne que le christianisme est une partie du plan divin sur le monde. Considéré en lui-même, l'A. T. peut avoir perdu quelque chose de l'originalité absolue qu'on lui attribuait à la suite de comparaisons établies entre lui et les religions voisines, s'ensuit-il que toutes les religions de l'antiquité sont également fausses ou également vraies? Non. Mais Dieu a octroyé quelque lumière spirituelle aux nations, comme le disent saint Paul et les Pères, et cette constatation est un autre avantage de l'étude de l'A. T. — Le dixième *essay*, qui a pour titre : *les Évangiles à la lumière de la critique historique*, dû à M. Chase, est une très heureuse application de la méthode historique au Nouveau Testament, en particulier à la Résurrection, aux miracles, à la conception surnaturelle et, sous l'action de cette méthode, tout cela non seulement demeure encore debout, mais se trouve solidement défendu. Cet article est fait pour plaire à ceux qui ont un véritable désir de la vérité et ne s'accommodent point du mol oreiller des opinions toutes faites. — Excellent aussi l'*essay* de M. Mason sur le Christ dans le Nouveau Testament. L'auteur estime qu'il était impossible que le Christ fût compris de prime abord et que la connaissance dont il est l'objet ne fût pas progressive tout en étant fondée sur l'évidence des premiers instants. Les premières données sont fournies par saint Paul; elles sont rares parce que l'apôtre voulait attirer davantage l'attention sur le Christ glorieux que sur le Christ mortel. Saint Marc, au lieu d'une biographie complète, se borne à donner du Christ la peinture de son activité et de ses souffrances. Suit un résumé fort net du caractère de l'écrit de Marc. Nous y trouvons cette notion exacte du royaume de Dieu : « Il est clair qu'il (Jésus) regardait la venue du royaume de Dieu comme identique à sa propre venue. Ce nouvel ordre de choses, dans lequel la volonté de Dieu devait être universellement connue et suivie, dans lequel le bien était triomphant et le mal n'avait plus de pouvoir, était déjà commencé parce que lui-même était parmi les hommes. Pour Jean-Baptiste comme pour les prophètes antérieurs, le royaume de Dieu était encore un objet d'attente, une vision de l'avenir; mais avec Jésus il est un fait présent. » — La fin de l'ouvrage touche à l'histoire du christianisme, considérée, il va sans dire, sous l'angle visuel protestant, et s'achève par les accents profondément religieux d'une élévation de M. Butler sur l'idéal et l'espérance du chrétien. L'œuvre des Essayistes de Cambridge est, comme on le voit, une digue élevée par des hommes de grand sens contre les envahissements de la critique radicale.

Jérusalem.

Fr. M. Abel.

The Growth of christian Faith, by George Ferries, M. A., D. D. In-8°, xvi-368, pp. Edinburg, Clarck, 1905.

C'est une thèse en faveur de l'idéalisme, écrite pour les chrétiens sincères, qui éprouvent le besoin d'harmoniser leurs croyances avec leur savoir et qui se sentent incapables d'accepter en bloc un corps de doctrine « sur l'autorité d'une Église, quelque vénérable qu'elle soit » (p. 41). Elle a pour objet, comme on le devine, un fondement rationnel de la foi correspondant aux préoccupations actuelles, soit philosophiques, soit historiques.

Quel est le rapport qui doit exister entre la philosophie et la religion, la raison et la foi? Caird avait déjà répondu à cette question fondamentale de l'apologétique dans ses fameuses « Lectures de Gifford » : la foi demande avant tout à être vécue; le principe immédiat de l'assentiment religieux n'est pas d'ordre intellectuel,

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

mais d'ordre moral. Autre chose est de connaître spéculativement les faits religieux, autre chose est de leur donner un assentiment pratique. L'expérience doit précéder la spéculation. Ce principe peut être discuté, et il l'est en ce moment. Ce qui est hors de toute discussion, c'est le fait correspondant : dans la réalité, l'on commence par croire, la justification de la foi vient après; personne n'a jamais adhéré à la révélation pour des motifs purement intellectuels. Mais, la foi étant admise, le fidèle éprouve d'ordinaire le besoin de systématiser sa croyance, de se faire une théorie de sa foi. Le raisonnement ne se substitue pas à l'autorité de l'Église, comme le pense M. Ferries, mais il la suppose. Il n'y a qu'un motif capable de faire accepter les formules dogmatiques, la tradition chrétienne s'exprimant par son organe officiel; et il n'y en aura jamais d'autre.

Qu'on ne vienne donc pas nous dire que les temps sont changés, et que le principe que Caird mettait à la base de son apologétique est insuffisant aujourd'hui. Les découvertes scientifiques et la vulgarisation des méthodes positives n'ont rien à voir ici quoi qu'on en dise (p. 49). De nos jours comme autrefois, les propositions dogmatiques n'ont de valeur et même de sens que pour le croyant qui les accepte sur la déclaration de l'autorité compétente. Je me demande ce que pourraient bien valoir et signifier les propositions énonçant la trinité des personnes divines et l'incarnation du Verbe pour un esprit qui les considérerait en dehors de tout enseignement traditionnel et de toute décision ecclésiastique. C'est pourtant bien le cas que suppose notre auteur, lorsqu'il oppose au principe de Caird : « la religion existe et doit exister avant de pouvoir devenir l'objet d'un enseignement réfléchi » les exigences de la mentalité contemporaine, en vertu desquelles « la raison doit aujourd'hui s'exercer au début de la vie religieuse, et non pas seulement à un degré ultérieur de son évolution » (p. 50 s.). Nous verrons encore mieux la faiblesse de cette théorie en passant aux applications.

Pour le raisonneur en quête de la foi chrétienne, le premier problème qui se pose est celui des miracles évangéliques, de la résurrection en particulier. La raison, livrée à elle-même, pourra-t-elle franchir cette barrière qui se pose sur le chemin de la croyance? L'expérience, dit-on, démontre que la chose est possible, puisque « la théologie scientifique, qui prévaut aujourd'hui en Allemagne, admet l'existence des faits miraculeux, en particulier la résurrection du Christ » (p. 155). Par « théologie scientifique », l'on entend parler de la théologie soi-disant indépendante, sans nous dire quels sont les théologiens auxquels on fait allusion. Le fait qu'on signale est exact, mais l'on se méprend étrangement sur les conséquences qu'il est permis d'en tirer. La théologie dont on parle n'est autre que la théologie officielle, expression de l'orthodoxie luthérienne, sur laquelle veille une autorité qui, pour n'avoir rien d'ecclésiastique, n'en est pas moins sévère. Si le fait allégué n'est pas probant, les raisons qui servent à l'expliquer le sont moins encore.

Les origines du christianisme, nous dit-on, sont inexplicables sans les miracles. La conversion des Juifs serait elle-même miraculeuse si elle n'était justifiée par l'évidence des faits miraculeux. Miracle pour miracle, répondra-t-on, la conversion des Juifs est plus facilement admissible que les prodiges par lesquels on prétend l'expliquer. D'ailleurs, ne voyons-nous pas dans les récits du N. T., que, parmi les témoins des mêmes prodiges, les uns adhèrent à la doctrine nouvelle, tandis que les autres ne sont pas ébranlés? Dans tous les cas, la conversion est un phénomène psychologique toujours mystérieux, même pour celui qui se convertit.

Les miracles n'ont pas toujours été efficaces pour les contemporains et les témoins de la vie de Jésus. Que sera-ce pour nous, qui vivons deux mille ans après les faits

Digitized by Google

Original from CORNELL UNIVERSITY

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

accomplis! Nous en sommes réduits aux témoignages consignés dans les écrits du N. T. Aux yeux de la foi, ces témoignages ont une valeur décisive. En est-il de même aux yeux de la pure raison? Et d'abord, quand et par qui ces écrits ont-ils été rédigés? Le Nouveau Testament, répond M. FERRIES, est l'œuvre d'hommes qui ont été les contemporains et les compagnons du Christ (p. 156). Mais il faudrait au moins distinguer. Quelle que soit la qualité des témoins, toujours est-il que, en ce qui regarde en particulier le fait capital de la résurrection, les témoignages comportent des difficultés manifestes. Douteuse aussi est cette autre affirmation, que le N. T., tel qu'il est, suffit pour connaitre la personne de Jésus dans sa réalité historique, et que l'on perd son temps à vouloir retrouver l'évangile primitif. Ce document, nous dit-on, ne serait d'aucun secours pour le but qu'on se propose, vu que, antérieurement à la rédaction des Évangiles canoniques, les disciples n'étaient pas assez éclairés pour apprécier justement la prédication du Sauveur (p. 163, note). Mais c'est précisément cette « appréciation » que la critique voudrait mettre à part et distinguer des simples témoignages. Ce qui rend la vie de Jésus si difficile à reconstituer, c'est le voile doctrinal qui la couvre, voile auguste sans doute, mais que l'historien aimerait à écarter pour atteindre directement une réalité à ses yeux plus auguste encore.

Dans quel esprit doit-on aborder l'étude critique des Livres saints? — Aujourd'hui, l'on considère généralement l'histoire comme une science autonome, indépendante de l'Église et de la foi, qui poursuit son but, conformément à sa méthode propre, sans s'inquiéter des conséquences. La science historique, comme toute autre science, n'a à s'occuper que d'établir les faits. La constatation des faits religieux par le moyen de la critique biblique est-elle de nature à engendrer la foi? Nullement. Elle peut la confirmer chez celui qui la possède, mais, chez celui qui en est dépourvu, elle est plutôt de nature à en retarder qu'à en faciliter l'éclosion (p. 158 s.).

On doit donc aborder l'étude de l'Écriture sainte sans préjugés, c'est-à-dire sans avoir d'opinion faite d'avance sur la vérité de son contenu, mais avec « une foi raisonnable », c'est-à-dire avec une *conviction générale*, basée sur des motifs sérieux, touchant la révélation vraie et complète, contenue dans les documents. Dans ces conditions, l'étude critique de l'histoire religieuse tournera au profit de la foi. Car la Bible n'est pas la révélation; elle n'en est que le témoignage écrit. — Nous ne voyons pas bien comment une méthode que l'on déclare impuissante à produire une « conviction générale » pourra produire la conviction sur des faits particuliers. Serait-ce, par hasard, que l'adhésion est plus facile dans ce dernier cas? Pense-t-on qu'il soit possible d'admettre la résurrection sur le témoignage des Évangiles, si l'on juge cette même autorité insuffisante pour établir la divinité de Jésus? En réalité, il faut dire de la science biblique en général ce que notre auteur dit des découvertes archéologiques : la foi n'en dépend en aucune manière. Car, si, comme on le dit très bien, « la révélation n'a pas été faite avec les pierres ou les briques des villes », elle n'a pas été faite non plus avec des rouleaux de parchemin. Elle a été avant tout une chose vécue. Mais tandis que, pour M. FERRIES, elle aurait été vécue seulement par les hommes de la première génération chrétienne, nous croyons qu'elle est parvenue vivante jusqu'à nous. La tradition nous l'a communiquée tout entière, et si nous nous plaisons à en rechercher les traces dans les écrits de ses premiers témoins, c'est pour satisfaire une curiosité intellectuelle et non les exigences de notre vie mystique. Il faut donc aborder les études bibliques avec des convictions arrêtées, et cela sur tous les points, d'autant plus arrêtées même, dirons-nous, que l'on veut pousser plus avant ses investigations. Moins à raison de son objet qu'en vertu de sa méthode, l'exégèse critique est un danger, dont on ne peut se garantir que par une adhésion ferme à l'enseignement tradi-

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

tionnel. Faire de la critique, c'est douter systématiquement, d'un doute méthodique bien entendu. Mais le scepticisme, même fictif, ne sera jamais le chemin de la croyance.

T. C.

Introduction à l'Ancien Testament, par Lucien GAUTIER, professeur honoraire de théologie, deux vol. in-8° de XVI-671 pp. et 642 pp. Lausanne, Georges Bridel, 1906.

Il n'existait pas en français d'Introduction à l'Ancien Testament à l'usage des protestants, du moins il n'en existait pas qui pût les mettre au courant des études critiques des dernières années. C'était, aux yeux de M. Gautier, une lacune qu'il a voulu combler.

Son introduction est donc critique, et en même temps elle s'inspire d'un sentiment religieux que l'auteur croit parfaitement compatible avec la critique. Du premier caractère nous avons peu à dire. Avec une modestie extrême M. Gautier déclare qu'il n'a point visé à produire une œuvre originale. Il a seulement essayé de renseigner ses lecteurs « sur l'état actuel de la science, sur les questions débattues et sur les solutions présentées » (I, p. IX). Il n'a même pas voulu s'adresser aux professeurs et aux pasteurs. Assez souvent ceux-ci sont formés en Allemagne; ils peuvent du moins facilement consulter les auteurs allemands. L'auteur a donc surtout en vue : « ces laïques des deux sexes que seul un cléricalisme heureusement démodé et justement décrié pourrait encore vouloir tenir dans l'ignorance des questions concernant l'étude scientifique de la Bible » (I, p. IX). Aussi l'hébreu est-il exclu des pages du livre, et par là même toute discussion technique écartée.

Ces ménagements pour les lecteurs ne sont pas au détriment de l'étude personnelle préalable, ni d'une certaine originalité. On s'aperçoit bien vite que M. Gautier se décide toujours pour des raisons tirées de l'examen des faits, jamais sur l'autorité de tel ou tel, et c'est une originalité des plus estimables aujourd'hui que d'éviter l'outrance des opinions extravagantes. Il serait aisé de faire la preuve de ces deux points, mais cet examen, forcément détaillé, nous entraînerait trop loin. Nous avons été plus attiré par le point de vue confessionnel de l'auteur et par la sincérité sympathique avec laquelle il expose son cas de conscience.

Il est protestant, mais d'abord point sectaire, et ce n'est que justice de notre part de le remercier du soin qu'il prend de mettre en relief les bons travaux des catholiques. Le désir de rendre justice touche chez lui à une sorte d'aimable coquetterie. Il écrit de Richard Simon : « Presque à la même époque parut l'ouvrage que l'on peut à bon droit considérer comme le point de départ des travaux scientifiques modernes concernant la Bible : l'*Histoire critique du Vieux Testament* de Richard Simon (1678). Prêtre de l'Oratoire, catholique zélé et désireux de combattre à la fois Spinoza et les protestants, Simon (1638-1712) s'est placé résolument sur le terrain critique » (I, p. 243). A propos des sources du Pentateuque : « Et ce fut un médecin français et catholique, Jean Astruc (1684-1766), qui eut l'honneur de trouver la solution du problème, ou du moins la marche à suivre pour y arriver » (I, p. 245). On pourrait augmenter cette liste (1) et il y a quelque mélancolie à se demander ce qui serait advenu si les catholiques ne s'étaient laissé déposséder de cette maîtrise des initiatives. Cette impartialité n'empêche pas l'auteur de se placer aussi nettement sur le terrain protestant que sur le terrain critique. Peut-on concilier les deux tendances? M. Gautier se rend compte de la crise douloureuse par laquelle passent certains de ses coreligionnaires; il en a éprouvé lui-même les angoisses qu'il expose

(1) Du moins tenons-nous à remercier M. Gautier de telle allusion trop louangeuse.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

avec droiture, mais il se persuade que le sentiment religieux et les convictions chrétiennes protestantes n'ont rien à craindre de la critique. C'est ce dont nous sommes moins sûrs que lui; et serait-ce un paradoxe de prétendre que le protestantisme, religion de liberté et de libre examen, a plus à craindre de la critique que le catholicisme, religion d'autorité et de tradition? On l'a cependant reconnu chez nous depuis longtemps, et pour cette raison très simple que le protestantisme n'ayant qu'une autorité, celle de la Bible, si on lui enlève cette autorité, il ne lui reste plus de fondement divin, tandis que le catholicisme aurait encore l'Église. Mais ce point demande à être examiné de plus près, car nous ne pouvons concéder que la critique en viendra à priver la Bible de son autorité surnaturelle, et si elle produit ce résultat au sein du protestantisme, c'est donc qu'elle s'y exerce d'une certaine manière, presque fatalement subversive. Peut-être le livre même de M. Gautier nous donnera-t-il quelque lumière là-dessus.

On lui reproche beaucoup, paraît-il, d'attaquer et de ruiner l'autorité des Écritures. Voici sa réponse : « J'ai déjà eu l'occasion de dire qu'il s'agit avant tout de s'entendre sur le sens du mot autorité. S'il est question de l'autorité extérieure, l'assertion ci-dessus est fondée; mais si l'autorité en cause est du domaine intérieur et de l'ordre spirituel, nous pouvons hardiment affirmer qu'elle n'est compromise en rien. Le tout, c'est d'être au clair sur ce point fondamental : l'autorité en matière religieuse, c'est celle de Dieu, et, sur le terrain plus spécial de la vérité évangélique, c'est celle du Christ » (II, p. 606). M. Gautier serait étonné si nous ne jugions cette distinction insuffisante. Ce qu'il appelle l'autorité extérieure, c'est l'autorité de l'Écriture en elle-même, comme règle de foi; ce qu'il appelle l'autorité intérieure, c'est celle que les hommes veulent bien lui reconnaître, et par conséquent la dernière et suprême autorité n'est plus que la raison de chacun, qu'il plaît à certains piétistes de qualifier d'éclairée par le S.-Esprit, quand on est de leur secte. Donc chacun en particulier prononce en dernier ressort, et les incertitudes du subjectivisme ne sont pas exclues : « Il y a nécessairement quelque chose de subjectif et d'individuel dans la façon dont nous lisons les écrits bibliques et dont nous estimons leur valeur pour nous. Suivant l'âge du lecteur, son expérience, sa condition, son sexe peut-être, suivant l'époque où il vit, le milieu auquel il appartient, l'école dont il a subi l'influence; bref, suivant une foule de circonstances variables, les jugements diffèrent à l'infini. Tel propos d'un Luther, sévère à l'égard d'un livre de la Bible, nous paraîtra aujourd'hui immotivé ou du moins exagéré; d'autre part, l'enthousiasme qu'a peut-être inspiré à nos pères telle page de l'A. T. ne rencontrera pas d'écho dans notre esprit. Que chacun donc, selon le conseil de l'apôtre, examine toutes choses et retienne ce qui est bon. Et que nul ne s'imagine que ce qui est bon ou mauvais à ses yeux l'est nécessairement d'une façon absolue » (I, p. 531).

Et c'est là précisément peut-être ce qui scandalise les âmes qui estiment posséder une orthodoxie dans l'hérédité d'une secte particulière. Elles se demandent après cela ce qui distingue les livres canoniques des autres? et si la Bible peut encore servir à fonder aucun article de foi, comme le voulait par exemple la Confession de foi de la Rochelle (art. IV) : « Nous connaissons ces livres être canoniques, et la règle très certaine de notre foi, non tant par le commun accord et consentement de l'Église, que par le témoignage et persuasion intérieure du Saint-Esprit, qui nous les fait discerner d'avec les autres livres ecclésiastiques, sur lesquels, encore qu'ils soient utiles, on ne peut fonder aucun article de foi » (II p. 523).

M. Gautier essaie de maintenir l'autorité de la Bible : « Cette autorité (1) s'exerce

(1) De Dieu et du Christ.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

sur le cœur et sur la conscience, tout en faisant appel à l'ensemble de nos facultés, en vertu même de l'unité de notre être. Elle est au-dessus des discussions de l'ordre littéraire et historique; elle ne saurait être ébranlée, ni consolidée, par des arguments purement intellectuels. Elle n'est point atteinte par le fait que, sur des questions d'authenticité et d'historicité, on aboutit à des solutions autres que des données traditionnelles » (II, p. 606). Dans ces termes, la critique n'aurait pas fait grand mal, si vraiment l'autorité de Dieu et du Christ était solidement fondée dans le protestantisme ; mais, à dire le vrai, cette autorité s'était déjà effondrée le jour où les confessions de foi protestantes l'avaient isolée de l'autorité de l'Église en lui donnant pour fondement le goût spirituel d'un chacun. M. Gautier peut être tenu à certains égards respectueux envers la confession de la Rochelle, mais quel critique ne considère aujourd'hui comme une plaisanterie douteuse — le mot n'est pas trop sévère — le goût spirituel qui fait accepter comme inspiré Esther et le Cantique, en même temps que rejeter la Sagesse de Salomon et Baruch ? La prétention est décidément trop forte quand on lit dans la *Formula consensus* des Églises helvétiques (1675) : « Le texte hébreu de l'A. T. est théopneuste en ce qui concerne les consonnes et en ce qui concerne les voyelles, soit les points, soit du moins la valeur des points » (I, p. 50), surtout si l'on s'en tient à l'ancienne valeur du mot théopneuste.

S'il y a un coupable, ce n'est donc pas la critique historique et littéraire très modérée de M. Gautier. Le protestantisme orthodoxe des anciennes écoles peut avoir contre la critique les griefs les mieux justifiés ; il est du moins un reproche qu'il n'est pas en droit de lui faire, c'est d'avoir ruiné l'autorité de la Bible ; cette autorité n'existait plus, du jour où elle dépendait de chacun. Que les diverses églises se soient dans la suite efforcées de lui rendre quelque chose de l'autorité qu'elles s'attribuaient à elles-mêmes, c'est un phénomène historique profondément humain ; mais que la critique s'arrête devant ces constructions de hasard, c'est ce qu'il ne faut point espérer. D'autres que le savant professeur suisse porteront plus loin la destruction, et atteindront les parties vives. Les Églises essaieraient vainement de faire à la Bible un rempart de leur autorité, parce qu'elles ne peuvent, sans renier le principe fondamental du protestantisme, empêcher qu'on se fasse ses convictions d'après la Bible seule. Aussi est-ce la critique protestante, et parce que protestante, et exercée dans l'intérêt du protestantisme, ou du moins en suivant l'impulsion qu'il a donnée, qui cherche dans la Bible ce minimum, cette essence du Christianisme, qu'elle croit retrouver par delà le témoignage de l'Église chrétienne primitive. Comment des protestants orthodoxes ne seraient-ils pas scandalisés qu'on leur propose non plus de croire en Jésus, ni même comme Jésus, mais de choisir dans les paroles de Jésus ce qui paraît encore solide, de même que les catholiques ont dû être scandalisés quand on leur a proposé de croire que le royaume de Dieu, envisagé par Jésus comme une apocalypse, s'était transformé sous la pression des faits en une église permanente? Ces excès sont des excès qui se sont autorisés de la critique, personne ne peut le nier, comme il est d'ailleurs avéré depuis longtemps qu'il n'est pas d'excès qu'on n'ait commis en son nom. C'est une force meurtrière quand elle exerce librement ses ravages ; c'est une force utile quand elle est disciplinée. Il faut lui opposer des barrières : le sens commun, en toute matière, une autorité religieuse dans le domaine de la révélation. Théoriquement, les principes sont très simples. La critique ne doit être ni catholique, ni protestante, mais simplement textuelle, littéraire, historique, etc. Le croyant lui accorde, toujours en principe, une liberté illimitée dans son domaine, parce que la vérité acquise par l'étude ne peut être contraire à la vérité transmise par la tradition. Le dogme étant, par sa nature même, au-dessus de ses constatations, devrait être

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from
CORNELL UNIVERSITY

aussi à l'abri de ses négations. En fait — et c'est une histoire déjà longue — elle n'est que trop sujette aux plus fâcheuses incartades. Dans ces cas le croyant, confiant en même temps dans la raison, estime qu'on peut prouver par la critique que les arguments de tel critique ne portent pas. Qui préservera, en attendant, les simples fidèles fourvoyés, qui arrêtera le critique lui-même sur la pente des négations destructrices, si ce n'est une autorité religieuse autre que l'autorité de la Bible elle-même qui est précisément discutée et qui ne peut se défendre seule? En dehors d'un système de dogmes définis et d'une autorité vivante qui en ait la garde, tout peut être mis en doute. Nous ne voulons rien exagérer. Nous reconnaissons qu'en fait les églises protestantes s'efforcent de faire chacune pour soi ce que l'Église catholique fait en grand. Elles opposent aux novateurs l'autorité de leurs symboles, de la tradition, du consentement de leurs fidèles, et cela n'est pas sans efficacité pour des âmes soumises à une certaine discipline et habituées à la communion de leurs ancêtres; mais ces barrières seront-elles suffisantes pour arrêter les négations critiques, quand l'Église catholique, avec sa hiérarchie fortement constituée, son unité dans les mains d'un chef, investi d'un pouvoir suprême, éprouve quelquefois une certaine résistance à faire reconnaître en fait une autorité qu'elle a toujours réclamée hautement et que tous les fidèles lui reconnaissent en droit?

L'ouvrage de M. Gautier nous expose un cas typique des vicissitudes de cette autorité qui n'a jamais osé proclamer trop ouvertement son droit à être obéie. Il s'agit du Canon : « Lorsque survint la Réformation, il se produisit bientôt un changement appréciable. En traduisant l'A. T., en le faisant imprimer et en le commentant, les réformateurs et leurs disciples scindèrent les écrits bibliques de l'ancienne alliance en deux catégories, rangeant dans la première ceux-là seulement qui sont renfermés dans la Bible hébraïque. Quant aux autres, ils en formèrent une seconde division, et leur appliquèrent le nom d'Apocryphes, sans donner toutefois à ce mot le sens défavorable qu'on lui a attribué dans des temps plus modernes » (II, p. 521). De quel droit les réformateurs ont-ils pris cette mesure? C'est ce qu'il est difficile de dire! on peut même se demander : d'après quels principes? car le fait d'être en hébreu ne suffit pas à ménager à un livre un rang de faveur, et quant à la valeur intrinsèque qu'on reconnaissait à ces livres, on sait que les réformateurs n'étaient pas toujours d'accord ni entre eux, ni avec eux-mêmes. Luther « loue beaucoup I Maccabées et se montre très sévère pour II Maccabées, qui trouve aussi peu grâce à ses yeux que le livre canonique d'Esther (1)... En revanche, il loue grandement la Sapience et le Siracide » (II, p. 522). Quoi qu'il en soit, la logique, et peut-être l'opposition à Rome, a exclu les « Apocryphes » des bibles protestantes. La règle de foi devait être placée hors de pair et sans compromission avec d'autres livres. Aujourd'hui que la notion d'inspiration et de canonicité s'est si complètement transformée dans le protestantisme, on s'étonne de ce fait : « Il est du reste une remarque qu'on ne peut s'empêcher de faire à propos de la mesure prise pour déposséder de leur place les Apocryphes, sinon en droit, du moins en fait. Les Églises n'ont été consultées, ni isolément, ni dans leur généralité, au sujet d'une décision qui les atteignait pourtant et qui avait une gravité exceptionnelle. Il ne s'agissait de rien moins que d'une modification apportée au contenu du saint Livre sur lequel la Réformation a fondé son œuvre. Les corps ecclésiastiques dirigeants ne manquent pas d'intervenir et de se prononcer

(1) « Ailleurs, parlant de II Maccabées et d'Esther, il s'écrie : « Je déteste tellement ces deux livres que je voudrais qu'ils n'existassent pas. Je trouve qu'ils judaïsent à l'excès et qu'ils sont pleins de sottise païenne » (II, p. 257). Quel luthérien peut, après cela, gémir des audaces de la critique?

Digitized by Google Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146 Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

officiellement quand il s'agit d'introduire une nouvelle version biblique, de reviser une liturgie, ou de rééditer un recueil de cantiques. Il serait naturel, semble-t-il, qu'ils fussent appelés à faire entendre leur voix sur la question d'un retranchement à opérer dans le contenu du saint volume qui comprend l'A. T. et le N. T. et dont les livres apocryphes formaient à bon droit une partie, secondaire, mais non point négligeable » (II, p. 526 s.). Ce serait naturel... dans l'Église catholique, antérieure aux écrits du Nouveau Testament, et qui a reçu le dépôt des deux Testaments. Mais comment les églises pourraient-elles — sans parler de la difficulté de tomber d'accord — se prononcer sur ce point? Tranchera-t-on la question par l'histoire? mais alors cela ne regarde pas les églises, et l'histoire ne sait rien du caractère divin de certains livres. Aura-t-on recours à la tradition, au consentement des églises? mais c'est ce que la confession de la Rochelle a voulu éviter, et on ne saurait le faire sans rendre hommage au principe catholique. Les églises interviennent à propos des versions, des liturgies ou des cantiques, qui sont leur œuvre; elles n'ont point qualité pour trancher le caractère divin ou non de certains livres, ni pour leur donner un rang à part. M. Gautier le reconnaît : « Sans doute, on ne saurait imposer la règle de ne jamais publier de Bibles sans Apocryphes : cette manière de faire serait trop exclusive. Mais il ne faudrait pas tomber dans l'extrême opposé, et il serait désirable que les Sociétés bibliques publiassent des Bibles à Apocryphes, comme on le faisait au temps de nos pères : ceux-ci n'étaient pas pour cela de moins bons chrétiens et de moins bons huguenots » (II, p. 526). « Prenons donc dans leur ensemble les précieux documents qui nous ont été transmis, et tirons-en, pour notre propre avantage et pour le bien de l'Église, tout ce qu'ils peuvent nous donner. Aussi bien ne voyons-nous pas quelle serait cette norme nouvelle d'après laquelle on formerait un Canon revisé, ni quelle autorité serait prête à entreprendre cette tâche » (II, p. 531). Nous ne le voyons pas non plus, mais ce que nous voyons très clairement, c'est qu'il est désormais d'autant plus facile aux protestants de rapprocher tous ces livres, que les uns et les autres ne seront de plus en plus pour eux que des livres d'édification.

M. Gautier, personnellement, n'en est point encore là. Il ne lui suffit pas qu'on reconnaisse « la valeur religieuse de l'Ancien Testament ». « Or l'Ancien Testament a pour le chrétien une valeur encore toute différente, en raison du lien étroit qui le rattache à Jésus-Christ » (II, p. 607).

Pourquoi ne pas confesser en terminant que si nous avons accentué les divergences qui nous séparent de M. Gautier sur les principes, c'est précisément parce que nous nous rencontrons plus souvent avec lui dans les questions purement littéraires? Si donc nous avons insisté sur les dangers pour les croyances religieuses d'une critique débridée, nous avons déjà dit assez clairement que ce n'était pas la sienne, et que les ministres de sa confession auraient mauvaise grâce à lui reprocher une destruction de la Bible qui était en germe dans l'œuvre de la Réforme, en dépit de ses prétentions contraires. Il contribuerait plutôt à raffermir son autorité en la mettant du moins dans un meilleur jour historique. On ne peut que lui donner raison quand il conclut : « Et je suis persuadé qu'avec les vues sur la composition de l'Ancien Testament que j'ai exposées dans cet ouvrage, on perçoit mieux la relation qui existe entre la religion de l'ancienne alliance et l'Évangile. Qu'il y ait de l'une à l'autre un pas, un degré à franchir, cela est incontestable et reconnu de tous, au moins théoriquement. Mais on comprendra bien mieux le caractère graduel et progressif de la révélation si, déjà au cours de l'histoire du peuple israélite, on apprend à discerner des étapes successives.

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

Chacun accorde qu'il y a pour le moins deux étapes dans l'œuvre divine, l'ancienne et la nouvelle alliance. Qu'on veuille bien se rendre compte qu'au sein de la première déjà il y a eu toute une série de degrés consécutifs, et l'on acquerra une conception plus exacte, plus adéquate et plus satisfaisante du développement historique qu'a suivi ici-bas le plan de Dieu » (II, p. 607 s.).

Jérusalem.

Fr. M.-J. LAGRANGE.

Le livre d'Hénoch, traduit sur le texte éthiopien par François MARTIN, professeur de langues sémitiques à l'Institut catholique de Paris, et par L. DELAPORTE, J. FRANÇON, B. LEGRIS, J. PRESSOIR, membres de la conférence d'éthiopien (1904) de l'Institut catholique de Paris, in-8° de CLI-319 pages, Paris, Letouzey, 1906.

Ce volume est le premier d'une collection qui doit comprendre tous les apocryphes de l'Ancien Testament. Après avoir trop longtemps négligé les apocryphes, les savants protestants, en Allemagne et en Angleterre, s'en sont enfin préoccupés. Nous étions en arrière, comme catholiques et comme Français. M. l'abbé Martin a voulu combler cette lacune; c'est une heureuse initiative dont il faut le féliciter. Il commence par Hénoch qui est sinon le plus beau, du moins le plus étrangement compliqué de ces livres. C'est prendre le taureau par les cornes, et, de la manière dont l'ouvrage est exécuté, donner un gage certain du succès de l'entreprise.

Le but qu'on s'est proposé ne comporte pas une édition critique du texte. Il vient précisément d'être publié sous sa double forme, en éthiopien par M. Flemming, en grec par M. Rademacher. Comme le texte grec ne va que jusque vers la fin du chapitre XXXII, c'est le texte éthiopien de Flemming qui sert en général de base, mais les variantes du grec sont indiquées, ainsi que de nombreuses variantes éthiopiennes. Cette abondance des variantes, peu condensées comme typographie, paraîtra superflue à de nombreux lecteurs qui auraient préféré voir grossir la partie réservée au commentaire; mais l'éditeur a voulu, comme il l'annonce très expressément, fournir des textes philologiquement sûrs plutôt qu'une étude approfondie des idées, que chacun sera libre de poursuivre, ayant entre les mains la base nécessaire.

Le corps de l'ouvrage comprend donc la traduction en français de la version éthiopienne, éclectique, c'est-à-dire établie d'après les variantes et quelquefois en remontant par conjecture au texte original, les variantes des manuscrits éthiopiens, les variantes du grec et des notes explicatives.

Une introduction comprend l'analyse du livre, l'exposé de ses doctrines sur Dieu, le monde, les anges, les démons et les satans, l'homme et le péché, l'eschatologie : le séjour des âmes, la résurrection, le messie, le jugement, l'enfer, le royaume, et l'histoire du livre.

Tout est traité avec soin, érudition, esprit critique.

On ne se prononce pas sur la question de l'original, hébreu ou araméen (1)? Mais on reconnaît très nettement le caractère composite du livre. Ce n'est pas un livre, c'est un recueil, une petite bibliothèque d'ouvrages relatifs à Hénoch, qui a même accueilli des légendes sur Noé. Les deux patriarches voisinaient par le déluge qu'Hénoch était censé avoir prédit.

Les partisans de l'unité quand même opposeront peut-être à M. Martin son très diligent exposé des opinions fort contradictoires exprimées par les savants depuis que la question est soulevée. En réalité ces divergences tendent à s'atténuer; l'analyse de M. Martin ne diffère pas beaucoup de celle de Beer : des arguments objectifs ont

(1) Et pourquoi pas les deux, puisqu'il y a des parties si différentes?

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Digitized by Google

Original from CORNELL UNIVERSITY

été produits qui peu à peu feront une certaine unité parmi les critiques vivisecteurs. Au surplus, le compilateur nous a mis sur la voie en ajoutant quelquefois des titres spéciaux, ou en les respectant, s'ils existaient déjà. J'ose à peine ajouter, ne pouvant entrer dans le détail, que l'analyse que j'avais faite pour mon usage personnel coïncide presque entièrement avec celle qui nous est proposée.

Il est naturellement beaucoup plus difficile de préciser les dates. Que ne sommes-nous renseignés avec certitude sur l'origine du *livre des Paraboles!* Cependant, même sur ce point, on s'accorde mieux aujourd'hui sur l'origine juive, non pas chrétienne, de ce document dont l'intérêt est si vif. Il faut sans doute ranger dans ce parti les critiques, et ils sont nombreux, qui s'efforcent de retrouver dans l'Apocalypse de S. Jean des documents d'origine juive. Si on peut les reconnaître dans un ouvrage certainement chrétien, et malgré des additions chrétiennes, comment se refuser à constater le judaïsme du livre des Paraboles où rien ne fait allusion à la vie de Jésus (1)? M. Martin le date de la fin du règne de Jannée (95-78 av. J.-C.), sans cependant en détacher le chapitre LVI. Ce chapitre, qui fait allusion aux Parthes et aux Mèdes, s'expliquerait mieux après la grande invasion de 40 à 38 av. J.-C.

J'aurais encore plus de difficulté à accepter la date de 170 av. J.-C. pour l'*Apocalypse des semaines*, XCIII + XCI, 12-17 (2). On note, avec Beer, que l'auteur ne fait aucune allusion aux Macchabées, ni même aux persécutions d'Antiochus Épiphane; il faut donc le placer avant ces événements. — Mais peut-être qu'il ne s'en préoccupe plus du tout! la maison du grand roi, bâtie pour toujours en splendeur, ne serait-elle pas l'Église? N'est-ce pas à cause du retard de la parousie que le jugement est renvoyé à la septième partie de la dixième semaine qui devait l'inaugurer? Si cette opinion est trop hardie, du moins sera-t-il permis de goûter peu des semaines avant Daniel; peut-être l'auteur, dans l'esprit du livre des Jubilés, entendait-il le messianisme comme un progrès constant de la religion juive sans Messie. La maison du grand roi serait le nouveau royaume juif. Peut-être ne se tromperait-on pas beaucoup en datant les diverses parties du livre d'Hénoch, surtout les dernières, un peu selon l'ordre qu'elles occupent dans la collection actuelle...

L'incompétence du recenseur en éthiopien ne lui permet pas d'apprécier la valeur philologique de la traduction. On se bornera à quelques notes pour la partie où le texte grec peut servir.

V, 6. Le texte grec que l'éditeur ne juge pas satisfaisant est au contraire très bon, pourvu qu'on le lise en songeant à un original hébreu : « Alors vos noms seront en exécration à tous les justes, et en vous seront maudits tous les maudits, et tous les pécheurs et les impies par vous jureront ». C'est une contre-partie de la bénédiction d'Abraham (Gen. 12, 3). Jurer en quelqu'un ἐν ὑμῖν ὀμοῦνται, c'est נשבע ב (Ps. 102, 9), c'est-à-dire se souhaiter le même malheur qu'éprouve un tel, si on fait telle faute. Peut-être l'auteur entendait-il ונברכו de la Genèse (*loc. laud.*) avec beaucoup de critiques modernes : « se souhaiteront la même bénédiction ».

A propos de la descente des anges sur l'Hermon, il y avait lieu de citer l'importante étude de M. Clermont-Ganneau (*Recueil d'arch. orientale*, V, p. 346-366) qui a lu sur une inscription trouvée à l'Hermon le terme technique ὀμνύοντες « les jureurs ».

P. 13. Il est très improbable que Kôkabiel soit « l'étoile de Bel »; presque tous ces noms d'anges sont terminés en *ēl* qui est naturellement le *ēl* hébreu.

(1) La variante Fils de la femme, LXII, 3 et LXIX, 29, peut s'expliquer par un très léger changement de texte en éthiopien; elle n'appartient qu'à quelques manuscrits.

(2) Ce changement d'ordre est déterminé par des raisons critiques tout à fait évidentes.

Digitized by Google Original from CORNELL UNIVERSITY

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146 Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Ch. VIII. Ni la traduction, ni le commentaire n'insistent sur le caractère magique des industries enseignées par Azazel; est-il téméraire de traduire σεληναγωγίας non pas « le cours de la lune », ce qui n'est pas assez magique, mais l'action de faire descendre la lune (1)? *cœlo deducere lunam*... C'est à tort qu'on propose de supprimer dans le texte du Syncelle ἀεροσκοπίαν qui a sa raison d'être à côté de ἀστροσκοπία.

IX, 10. *Traduction* : « et leur gémissement est monté, et il ne peut sortir devant l'injustice qui se commet sur la terre ». *Commentaire :* « c'est-à-dire arriver à obtenir justice ». Je soupçonne une fausse traduction de l'hébreu יצא qui peut signifier « cesser »; cf. Prov. 22, 10 (2).

XIV, 7. « Et votre prière ne sera (exaucée) ni pour eux ni pour vous, et vous-mêmes, tandis que vous pleurez et que vous suppliez, vous ne prononcez pas une parole de l'écrit que j'ai écrit ». On note : « en contradiction, semble-t-il, avec le contexte ». Il n'y a aucune contradiction si l'on suppose que les coupables pleurent et supplient sans pouvoir lire le livre composé pour eux par Hénoch. S'ils pouvaient lire, ils seraient pardonnés; ils essaient de prier, mais non selon la bonne formule.

XIV, 22. Pourquoi ne pas signaler la belle variante du grec καὶ πᾶς λόγος αὐτοῦ ἔργον, médiocrement traduite par Beer : « il fait tout ce qu'il veut », et qui marque si bien la parole créatrice : pour Lui, parler c'est agir. Elle est du moins plus notable qu'une variante éthiopienne insignifiante.

XVIII, 2. Qui nous expliquera ces vents qui soutiennent la terre et le firmament du ciel? et dans quelle cosmologie attribue-t-on un pareil rôle à l'élément le plus mobile? Serait-ce que ces vents étaient des esprits (3)?

XVIII, 5. « Le texte grec donne la conception babylonienne qui fait reposer les extrémités du firmament sur l'horizon ». Soit, comme origine première, et encore l'idée est si commune! N'est-il pas d'ailleurs vraisemblable que les idées babyloniennes ne sont parvenues à l'auteur que par l'hellénisme? Tous ces chapitres sont imbus d'idées grecques. On y rencontre le cosmos et le Tartare (20, 2), avec les Sirènes (19, 2). Il est vrai que ces termes se trouvent dans les Septante (4), mais tout cet enfer ressemble assez à l'Hadès grec. La porte en est à l'ouest (22,1). Sur quoi on nous dit : « Notre auteur, adoptant les conceptions des Égyptiens... » Et il est encore possible que les Égyptiens aient enseigné cela aux Grecs, mais comment l'auteur du livre d'Hénoch connaissait-il les conceptions des Égyptiens, si ce n'est pas par l'in-ermédiaire des Grecs? Aussi n'est-ce point une exagération de M. Dieterich (5), à ropos de ces astres qui sont enchaînés pour avoir trangressé leurs voies, de rappeer le célèbre dicton d'Héraclite : « Le soleil ne transgresse pas les bornes, sinon les rinnyes, auxiliaires de la Justice, l'atteindront ».

Les allusions à la mythologie babylonienne donnent un grand intérêt au commenire ; encore, ayant parfaitement reconnu les traces de la mythologie grecque (entre tres, p. 46), aurait-on pu tenir plus de compte du milieu où vivait l'auteur, saré d'hellénisme. La culture hellénistique est à cette époque la préoccupation donante du judaïsme : il fallait s'en préserver ou la vaincre; on songea même à se similer et à la conquérir.

) Sur ce rite magique, Cf. *Dict. des antiquités*, v° *Magie*, fig. 4785.
Peut-être y a-t-il une autre confusion entre כלה « terminer » et יכל « pouvoir », qui aurait ti à une *conflate reading*.
רוחות.
Ce que les notes auraient dû indiquer.
Nekuyia, p. 220.

Mais l'éditeur nous a déjà dit expressément qu'il n'a pas prétendu épuiser le sujet. Nous n'avons pas à le juger sur ce qu'il aurait pu faire, mais à le remercier d'avoir mené à bien une tâche très rude. Ce qu'il a fait est très bien fait, et était très difficile à exécuter. Sa publication est un grand service rendu, et un véritable titre d'honneur pour l'Institut catholique de Paris; l'aspect extérieur est des plus agréables, tout est disposé avec goût, pour un usage facile.

Jérusalem.

Fr. M.-J. Lagrange.

Handbuch zu den neutestamentlichen Apocryphen... in Verbindung mit... herausgegeben von Lic. Dr. Edgar Hennecke. Tübingen, 1904. 8° xii-604 pp.

Les Apocryphes et pseudépigraphes de Kautzsch sont à juste titre tenus par les amis des études bibliques pour un auxiliaire devenu à peu près indispensable. Ceux-ci ne purent que se réjouir vivement lorsque Hennecke, avec la collaboration d'une série de théologiens protestants d'Allemagne des plus marquants, entreprit une œuvre sœur de la précédente pour la littérature apocryphe du Nouveau Testament. Les traductions allemandes de la collection, tout à fait fidèles et parfois même se présentant comme de vrais chefs-d'œuvre, sont à chaque fois précédées d'une introduction qui donne une brève orientation sur l'importance, l'origine, le contenu et la transmission des documents qui suivent.

Une étude préliminaire détaillée sur toutes les questions très complexes qui se posent ici ainsi qu'une revue tant soit peu complète de la nouvelle littérature étaient impossibles dans le cadre de ces introductions, car le volume du texte aurait dû être accru au delà d'une juste mesure. Il se présente, d'autre part, des passages particuliers du texte qui réclament quelque éclaircissement spécial. On ne peut que féliciter l'auteur de l'heureuse idée qu'il a eue de faire suivre le volume de textes d'un volume de commentaires qui lui est uni sous le titre de *Handbuch zu den Neutestamentlichen Apocryphen*. On admire, en feuilletant le livre, la somme de travail intensif dont les fruits se pressent ici en masse compacte avec une concision et une objectivité sans prétention et l'on voudrait pouvoir renoncer à toute critique.

Mais, comme pour le volume des textes, la délimitation de la matière en question provoque déjà un conflit aigu. Comme limite extrême de temps, on choisit l'époque d'Origène. Harnack a sans doute touché bien plus juste lorsqu'il s'est décidé, dans sa monumentale histoire de l'ancienne littérature chrétienne, pour l'époque d'Eusèbe. Ce qui est né de littérature apocryphe entre Origène et Eusèbe est cependant très difficile à déterminer. A cela il faut ajouter que bien des fois les Apocryphes postérieurs ont conservé au moins un très ancien noyau. Aussi se limiter aux Apocryphes attestés ou par Origène ou par des témoignages antérieurs à lui était absolument impossible surtout dans un manuel. Que pour l'évangile de Thomas on se réfère aussi aux récits postérieurs de l'enfance et que, pour la lettre de Pilate à l'empereur, déjà mentionnée par Tertullien, on traite l'ensemble de la littérature de Pilate, cela est et demeure à la rigueur une transgression de la limite indiquée ci-dessus. Mais on approuverait avec reconnaissance et même on souhaiterait qu'on eût fait bien davantage sur ce point et qu'on se fût moins attardé à donner une orientation sur la position des plus jeunes textes dans l'histoire de la littérature. Pareille chose aurait du être tentée relativement aux Actes des Apôtres. Un aperçu sur l'ensemble de la matière des textes grecs, latins et orientaux, aurait dû précéder l'étude détaillée des cinq livres d'actes sûrement anciens, ceux de Paul, de Pierre, de Jean, d'André et de Thomas. Dans ce que l'on jette ici par-dessus bord, sans mot dire, comme un lest

Digitized by Google Original from CORNELL UNIVERSITY

récent, une recherche plus approfondie pourrait peut-être découvrir les restes d'un vieux fond. La même observation s'applique naturellement aux Apocalypses pseudépigraphes parmi lesquelles l'Apocalypse de Pierre a seule trouvé grâce.

Jusqu'où remonte le dernier noyau des nombreuses formes de texte de l'Apocalypse de Paul, il sera seulement possible de porter là-dessus un jugement sérieux lorsque ces formes de texte seront bien éditées, étudiées de près, et collationnées exactement entre elles. Ce que l'on appelait jusqu'à ce jour fragments d'une Apocalypse de Barthélemy devait à coup sûr ne pas être absent d'ici. Un vieux fond gnostique y perce avec évidence à travers l'enveloppe de la plus jeune forme du texte. Cependant, j'ai la certitude (je crois avoir des raisons pour cela) qu'il s'agit de restes de l'Évangile de Barthélemy. Les matériaux édités par Dulaurier, puis par Schmidt et Harnack, accrus récemment par Lacau et Revillout indépendamment l'un de l'autre, seraient maintenant à traiter sous la rubrique de « Gnostische und verwandte Evangelien ».

Nous rencontrons par ailleurs, comme dans le volume des textes, des monuments littéraires de l'antiquité chrétienne qui au grand jamais ne devraient figurer comme Apocryphes du Nouveau Testament, parce qu'aucun témoignage ne nous dit qu'ils aient fait quelque temps concurrence aux écrits du Nouveau Testament comme une θεόπνευστος γραφή, soit dans une communauté hérétique, soit dans une localité particulière de la catholicité. Je veux parler des lettres d'Ignace et de Polycarpe aussi bien que des oracles de la Sibylle chrétienne. Il est même permis de douter que la Didascalie doive être au même titre que la Didaché placée parmi les Apocryphes. Finalement, puisqu'on veut aller aussi loin, on aurait dû faire une place à l'ouvrage connu sous le nom de « Apostolische Kirchenordnung ».

Ces éléments étrangers ne sont pas les seuls que le manuel présente ; il y en a d'autres. Ce sont les deux paragraphes *Jesus, Jesu Jünger und das Evangelium im Talmud und verwandten jüdischen Schriften* (p. 37-41) de A. Meyer et *Neutestamentliches aus dem Koran* (p. 168-171) de J. Flemming. L'intérêt qu'ils offrent au lecteur est indéniable. Mais dans un manuel d'Apocryphes du Nouveau Testament ils ne sauraient trouver place. Si, à côté du Talmud, les écrits juifs de même famille devaient être pris en considération, la tradition de l'Islam avait le même droit à figurer à côté du Coran.

Il y a même de ce côté-ci des points de contact avec le Nouveau Testament bien plus fréquents que dans les racontars des écrits juifs sur le Sauveur et sa vie terrestre. Des éléments très remarquables sur ce sujet se trouvent déjà réunis dans Barret, *Bordah, poème en l'honneur de Mohammed, traduite et commentée*, Paris, 1894, 56 ; dans Goldziher, *Muḥammedanische Studien*, II, 282-400 et *NTliche Elemente in der Traditionslitteratur des Islams, Oriens Christianus*, II, 390-397 et finalement chez Gabrieli, *Al Burdatân ovvero I due Poemi arabi del « Mantello » in lode di Maometto*, Florence, 1901, 119-121 et *Rapporti tra il Nuovo Testamento e l'islamismo, Bessarione*, ser. 2, II, 78-88.

Si l'on descend dans le détail, on verra ici et là dans le commentaire des éléments étranges dont on se passerait volontiers. Quand A. Meyer (p. 137) explique l'Évangile de Thomas par le « Faust » de Goethe, G. Schimmelpfeng (p. 536) les Actes de Jean par des propositions de Nietzsche, ou l'éditeur (p. 561 s.) les Actes d'André par une série de vers que la poésie allemande du XVII^e au XIX^e siècle met dans la bouche des jeunes filles en quête d'un parti, le lecteur a de la peine à réprimer un sourire.

...d (p. 142) A. Meyer rapproche certains contes de l'Inde et de l'ancienne

Égypte des légendes concernant l'enfance de Jésus, cela ne peut s'expliquer que dans son système carrément rationaliste, qui se manifeste jusqu'à blesser ceux qui pensent autrement que lui.

Analyser toutes les expositions particulières, combler toutes les lacunes auxquelles ont dû se résigner une ferme application et une science étendue, c'est à quoi un compte rendu peut ne pas vouloir s'engager en présence d'une œuvre qui soulève des problèmes aussi nombreux et aussi divers que le manuel d'Hennecke. On se permettra seulement quelques remarques supplémentaires qui se sont imposées accidentellement au cours de la lecture à celui qui écrit présentement.

Dans le fragment du quatrième volume du papyrus d'Oxyrhynque rapporté à la p. XIII, il est à remarquer avant tout que le Seigneur y est présenté comme « Jésus le Vivant ». C'est la formule en usage dans les deux livres appelés de Jeû (C. Schmidt, *Gnostische Schriften in koptischer Sprache aus dem Codex Brucianus*, *Texte und Unters. zur Geschichte des altchr. Litter.*, VIII 1/2, Leipzig, 1902, p.38-323 = *Koptisch-gnostische Schriften*, I, Leipzig, 1905, p. 257-329). Cet ouvrage sur le grand « κατὰ μυστήριον λόγος » a été reconnu, comme on le sait, pour un produit de la secte des Barbelo-Gnostiques en qui l'on retrouve sans difficulté les Naasséniens d'Hippolyte. Comme ces derniers établissaient leur doctrine sur l'Évangile des Égyptiens, la conjecture exprimée par Hennecke (p. XIV) se confirme de plus en plus, à savoir que les deux nouveaux fragments d'Oxyrhynque proviennent de l'Évangile des Égyptiens. De quel droit Hennecke (p. 42) s'oppose-t-il à ce qu'on rapporte à cet écrit les citations évangéliques de l'article « Naasséniens » des Philosophoumena? c'est ce que je ne conçois pas. Pourquoi, ici, dans un curieux mélange de passages scripturaires, des morceaux johanniques ne pourraient-ils pas entrer aussi bien que des morceaux synoptiques? il est difficile de se l'imaginer si, déjà, les quatre évangiles ont été également utilisés. Dans un compte rendu de l'*Oriens Christianus* (II, 458-517), j'ai attribué à l'Évangile des Égyptiens par manière de conjecture, mais non sans fondement, à ce qu'il me semble, un récit du baptême de Jésus dans le Jourdain, traité à fond par Jacoby (1), récit qui eut la plus grande influence sur la littérature et l'art de l'Orient. Le manuel aurait dû se prononcer sur la question; en fait il n'en a rien été. Pour le dialogue entre le Seigneur et Salomé que Clément d'Alexandrie témoigne appartenir à l'Évangile des Égyptiens, on a omis de se référer aux remarques compétentes de l'écrit de Taylor, *The Oxyrhynchus Logia and the Apocryphal Gospels*, Oxford, 1899, p. 102-105, lequel écrit d'ailleurs est cité (p. 18) à propos d'un autre sujet. Aux logia de Benhesa il y avait à ajouter la conjecture νήψαντα pour διψῶντα mise en avant par Granger, *An emendation in Logia Jesu* dans *The classical Review*, XVII, 251. Quant au récit copte de la Résurrection que C. Schmidt a fait connaître et dont on se contente de noter brièvement (p. 90) la date manifestement trop reculée proposée par Harnack, on aurait dû avant tout en montrer expressément la relation étroite avec les trois premiers livres de la *Pistis Sophia*. Ici, comme là, on voit, lors de l'Incarnation, le Christ apparaître lui-même à la sainte Vierge sous la forme de l'Archange Gabriel. Ici, comme là, des êtres célestes intermédiaires le tiennent pour un des leurs, lorsque du royaume sublime de la lumière il descend sur terre par les différentes sphères de l'Univers. Or le nouveau texte copte mêle à des éléments gnostiques une tendance antignostique déjà tranchée. Sa priorité vis-à-vis de la Pistis Sophia est donc chose impossible. C'est là une indication importante pour sa jeunesse relative. Du protévangile de Jacques auraient été à rappro-

(1) *Ein bisher unbeachteter Bericht über die Taufe Jesu* u. s. w., Strasbourg, 1902.

Digitized by Google

Original from
CORNELL UNIVERSITY

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

cher les restes d'une vie copte de Marie, éditée par Robinson, *Coptic apocryphal Gospels* (*Texts and Studies*, VI, 9), Cambridge, 1896, 2-41. Il y a encore à joindre ici les miscellanea de Nestle *Ein syrisches Bruchstück aus dem Protoevangelium Jacob* dans la *Zeitschrift für die NTliche Wissenschaft*, III, 86 s. Le texte syriaque dans la vie de Marie publiée par Budge n'est pas autant à dédaigner que pourrait le faire croire le ton avec lequel on en parle (p. 106). Comme je le montre ailleurs, il a inspiré des illustrations très importantes de la vie de la sainte Vierge qui nous sont conservées dans des mss. grecs à miniatures; surtout il a eu aussi, et cela certes, bien avant le XIII^e siècle, un rayon d'influence très étendu. En contact avec le protévangile, il y a un texte carschouni très singulier que j'ai trouvé récemment dans un manuscrit, propriété de Son Excellence l'archevêque syrien-uni de Damas. A propos de l'Évangile de Thomas, on aurait dû indiquer (p. 137) un fait très intéressant ayant trait à l'étude de l'ABC de l'enfant Jésus. A Nazareth on montrait le rouleau sur lequel étaient tracés ces rudiments de science, une des plus anciennes, pour ne pas dire la première relique qui fut l'objet d'un culte. Voir là-dessus le récit de voyage de l'anonyme de Plaisance, cap. 5. Relativement aux *Acta Pilati* on n'aurait pas dû passer sous silence le texte syriaque et les deux textes arabes de l'*Anaphora* et de la *Paradosis* que Mrs. Gibson a publiés dans ses *Apocrypha Sinaitica*. Un lien étroit rattache spécialement avec la littérature des lettres de Pilate une prétendue lettre de Jacques frère du Seigneur à Quadratus sur le procès de Jésus. Depuis longtemps éditée en arménien, elle vient d'être rendue accessible au public par Mgr Rahmani, qui l'a publiée en syriaque avec une traduction latine. L'existence d'une traduction syriaque de l'épître de Barnabé est démontrée par un fragment du manuscrit Add. 2023, daté du XIII^e siècle, qui se trouve à la bibliothèque de l'Université de Cambridge. Si l'ouvrage de Schermann *Eine Elfapostelmoral oder die X Recension der « beiden Wege »*, Munich, 1903, ne pouvait pas être utilisé pour la Didaché, on eût pu et dû tenir compte de son traité *Eine neue Handschrift zur Apostolischen Kirchenordnung* paru dans l'*Oriens Christianus*, II, 398-408, dans lequel le nouveau témoin du texte des « deux voies » était assez caractérisé. La même remarque est à faire pour un second témoin du même texte que Besson a fait connaître pour la première fois, dans le même périodique, I, 49-55, par sa publication d'un *Recueil de sentences attribué à Isaac le Syrien*.

L'absence de ces deux mentions dans les exposés des pages 257-268 marque une lacune dans la mise à jour. De plus, il y a maintenant à ajouter, pour compléter la littérature sur la Didaché, les compositions de Funk *Zur Didache der Frage nach der Grundschrift und ihren Recension*, et *Didache und Barnabas-brief* dans la *Theologische Quartalschrift* de Tubingue, LXXXIV, 73-88, LXXXVII, 161-179, les remarques de Scherer sous le titre *Der Weinstock Davids* (*Apostellehre* 92 *im Lichte der Schrifterklärung betrachtet*) dans le *Katholik*, 3, Ser. XVII, 457-515 et l'article de Batiffol sur *l'Eucharistie dans la Didaché*, *RB*. 1905, p. 58-67. A la lumière des œuvres qu'on vient de nommer, Drews aura à justifier ses explications contenues dans les pages 269-272. On trouve de l'Apocalypse de Pierre des traces nouvelles et fort remarquables dans un texte éthiopien, *Le livre des mystères du ciel et de la terre*, qui a été publié comme premier fascicule de la nouvelle *Patrologia Orientalis* par Perruchon avec le concours de Guidi. Ce dernier a déjà indiqué le fait à la page VI de l'introduction. J'en traiterai sous peu dans l'*Oriens Christianus*. Pour ce qui regarde les Actes de Pierre et ceux de Paul, on n'aurait pas dû se contenter de signaler purement et simplement comme on le fait à la p. 358, ma brochure sur la transmission de ces œuvres dans la littérature syriaque. Mes assertions étaient à examiner et à vérifier, au

Digitized by Google

Original from
CORNELL UNIVERSITY

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

besoin même à rejeter ouvertement. Avant tout, la question se pose de savoir si l'épisode antiochien célébré par Jacques de Serug dans un poème syriaque et que je signale avait sa place dans l'un ou l'autre apocryphe. De tout le martyre de Paul en particulier nous possédons aussi aujourd'hui un texte arabe dans l'excellente édition de Mrs. Lewis *The mythological acts of the Apostles* (*Horae semiticae*, III-IV), Londres, 1904, ١٨٤-١٨٩, 217-222. Il demande à être comparé soigneusement avec le grec, le latin et le copte. Pour le martyre de Pierre, on aurait dû (p. 468-491) comparer avec le grec, non seulement le latin, mais encore et de préférence le texte arménien que Vetter, dans l'*Oriens Christianus*, I, 217-239, a mis si bien à la portée de ceux qui veulent l'utiliser. Quand G. Dicker (p. 488) traite des rapports qui existent entre les expressions de la prière de l'apôtre crucifié et la mystagogie du *Testamentum Domini*, il n'aurait pas fallu fermer les yeux sur une recension arabe très divergente du syriaque dans un texte arabe dont j'ai traité en son temps dans la *Römische Quartalschrift für christliche Altertumswissenschaft und für Kirchengeschichte*. Plein d'utilité pour la connaissance des *Acta Petri* est un poème syriaque de Jacques de Serug sur l'activité de l'apôtre Pierre à Rome, poème contenu dans un ms. du couvent jacobite de Jérusalem et que j'espère publier bientôt. L'hymne gnostique mentionnée à la page 529, trouvée par saint Augustin en usage chez les Priscillianistes, n'est pas seulement connue en entier et en grec par les Actes de Jean comme le suppose Schimmelpfeng. Un texte de ce genre plus complet encore est offert depuis longtemps déjà par les Actes du II^e concile de Nicée (Mansi, XIII, 1691) d'après certaines Διαλέξεις Ἰουδαίου καὶ Χριστιανοῦ. Pour la partie finale de ces Actes, traitée aux pages 537-543, la μετάστασις de l'apôtre, il y a aujourd'hui une autre recension bien remarquable à comparer à l'arabe de Mrs. Lewis, *l. c.*, ١٤٧-١٤٩, 168-174. Au même endroit le texte syriaque des *Acta Thomae* a été publié une fois de plus (١٩١-٢٢٨, 223-241), c'est le texte du palimpseste sinaïtique qui renferme la célèbre version des quatre évangiles. Un autre ms. serait encore à collationner, c'est-à-dire *Add.* 2822 de la bibliothèque de l'Université de Cambridge. Quant à l'hymne de l'Ame, il y a aussi à renvoyer le lecteur à la version grecque remaniée par Nicétas de Thessalonique que Bonnet a fait connaître dans les *Analecta Bollandiana*, XII, 159-164.

Une lacune radicale apparaît finalement dans le manuel, au moins sur un côté. Les Apocryphes du N. T. ont exercé durant de longs siècles une profonde influence sur la littérature et l'art. C'est un point sur lequel on aurait dû nous éclairer davantage en nous parlant des effets ultérieurs de ces écrits. En certaines occurrences l'un ou l'autre des collaborateurs s'est aperçu qu'il y avait là-dessus quelque chose à faire. Mais combien c'est maigre, on s'en rend compte quand on voit Schimmelpfeng signaler une fois la nonne Hroswitha (p. 512) et l'Allemand contemporain Binder (p. 543) pour leurs emprunts aux *Acta Johannis!* A. Meyer (p. 105) en a dit un peu plus long sur l'influence de l'Évangile de l'Enfance sur la littérature postérieure. Il donne aussi en termes discrets un aperçu sommaire sur leur action dans le domaine artistique. Mais là encore tout demeure à l'état d'ébauche. On ne mentionne pas les deux plus anciens monuments de l'influence de ces apocryphes sur l'art, à savoir la fresque catacombale de Saint-Sébastien à Rome où figurent le bœuf et l'âne derrière la crèche et la mosaïque de l'arc triomphal de Sainte-Marie Majeure. On ne donne aucune indication de la position particulière prise par saint Joseph dans les représentations typiques de la Nativité dans l'art chrétien oriental. Assis en dehors de la grotte, il demeure pensif, le menton appuyé sur la main. Je pense que c'est là, à n'en pas douter, le Joseph du protévangile qui, à l'heure de la naissance du Sauveur, voit soudain toutes choses s'immobiliser. Une fresque romaine introduit dans la scène de

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

la Nativité une sage-femme à qui elle donne d'accord avec le protévangile le nom de Salomé, et j'ai noté aussi ce trait dans une curieuse série de miniatures arméniennes ainsi que dans les icones grecques de notre temps. Mais nulle part sa présence ne se trouve en contradiction avec le dogme ecclésiastique de la perpétuelle virginité de Marie, parce que partout on ne la voit que baigner le nouveau-né Jésus.

Une deuxième édition, nous le souhaitons volontiers, pourra remédier à tous ces *defectus*.

Dr. A. Baumstark.

La ville de David, par le P. Barnabé Meistermann O. F. M.; préface de Mgr Frédien Giannini. Petit in-8° de xxvi-248 pp., 25 ill. Paris, Picard, 1905.

Le R. P. Barnabé Meistermann a bien voulu honorer d'une copieuse réfutation l'article publié naguère par le P. Lagrange sur la situation primitive de la ville jébuséenne et de la forteresse de Sion. La notoriété de l'auteur et l'intérêt du sujet s'ajoutant à la circonstance indiquée, sembleront évidemment imposer à la *Revue* l'obligation de dire en quoi l'argumentation du R. P. Barnabé peut atteindre, modifier, ou laisser intactes les positions antérieurement acquises. On ne manquerait pas en effet de reprocher aux topographes de la *Revue* d'être *cauti nel non ingaggiare polemiche serie e ragionate coi loro avversari*. Et pourtant non, cette fois encore il ne nous sera pas possible de discuter avec le R. P., dont la méthode est par trop différente de celle adoptée ici. Plus d'une fois déjà l'observation a été faite. Je voudrais, à propos du nouveau livre, non la renouveler, mais la concrétiser par un choix d'exemples établissant que, en dépit de la préface épiscopale qui loue son « érudition de bon aloi » (p. vii), l'auteur, I° manque trop d'acribie dans sa documentation, II° néglige invraisemblablement ses informations philologiques et III° ne donne ni l'attention ni la précision nécessaires à ses recherches archéologiques. Cette tâche ingrate, accomplie avec la conviction mélancolique de perdre un temps dû tout entier au travail objectif et de compromettre celui des lecteurs, aurait du moins un bon résultat si elle suffisait à rendre bien nettes des situations et des méthodes qu'il y a intérêt à ne pas confondre.

I. — *Erreurs de documentation* : 1° références fausses vraiment pas assez rares; 2° références trop vagues dont la recherche absorbera beaucoup de temps au lecteur studieux; 3° références dont la précision luxueuse fait ressortir davantage la nullité criante du renseignement fourni.

1. — P. xvii, n. 4 : *ZDPV*. 1880, t. II; *lis*. t. III. — P. xxiii, n. 2 : *RB*. 1892, p. 37; *lis*. ?. — *Ibid*. : *RB*. 1898, p. 422; *lis*. 322. — P. 25, n. 2 : *RB*. 1895, p. 45; *lis*. 42-43. — P. 26, n. 4 : *RB*. 1895; *lis*. 1896. — P. 27, n. 2 : *Survey, Jerusalem*, p. 271; *lis*. ?. — P. 65, n. 1 : Bliss, *Excavations*..., p. 12; *lis*. ?. — P. 82, n. 1, *ZDPV*. V, 1882, « p. 159 et 323 », où je ne sais pas trouver que M. Guthe ait dit : « Ce serait peut-être là,... la vallée comblée par Salomon ». — P. 86 : Lagrange « n'avoue pas moins candidement que... il ne sait pas encore où placer l'Acra » : renvoi à *RB*. 1892, « p. 19, 24, 26, 37 »; 19 est un croquis où Acra est indiquée en deux situations avec des points d'interrogation; les trois autres références sont fausses. — P. 136 : « Théodoric parle d'une piscine... au nord, de l'entrée principale.... du temple, de laquelle..., un passage souterrain conduit à la basilique du Saint-Sépulcre »; note : « *Libellus Theodorici*, éd. Tobler, Paris, 1865, p. 22 »; *lis*. 35-36. — P. 178 : Bliss *Excavations*..., p. 138; *lis*. ?. — Pour limiter ces échantillons à une simple douzaine, ajoutons seulement la p. 190 : « Les Septante..., avons-nous dit plus haut..., distinguent la piscine de Sélah de la piscine de Siloé »; note « Voir ch. i, § I »; *lis*. ?; cet exemple prouve que le R. P. est aussi impartial vis-à-vis de lui-même qu'à l'égard des autres pour négliger de contrôler ses références.

Aucun spécimen de fausse citation de la Bible ou de Josèphe ne figure en cette liste, qu'un amateur n'aura du reste aucune peine à allonger. Il s'agissait de fournir

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

des cas exempts de chicane. Or, à propos de Josèphe, dont les extraits reviennent quasi à toute page, il faudrait savoir de quelle édition se sert l'auteur pour contrôler ses chiffres. Quant à la Bible, telle erreur de citation signalée pourrait amener discussion par un recours à tel texte ou à telle version. Que là aussi pourtant les références méritent contrôle, on en jugera par le fait d'une page prise au hasard, p. 157, où trois citations fausses se sont donné rendez-vous : le torrent du Cison : « Jud. VI, 7, 13 »; *lis.* IV, 7, 13. — « Un simple torrent d'hiver... le Gérar... Gen. XXVI, 7 »; *lis.* 17. — « La vallée.... du Térébinthe. I Sam. XII, 2, 19 »; *lis.* ?

2. — P. XXI, n. 4 : longue énumération d'ouvrages où l'on doit voir placer « la « ville de David » sur le mont Sion actuel », mais sans indice de page. Or les *Biblical researches* de Robinson forment trois gros volumes et la *Topographie von Jerusalem* de Tobler, deux. La plaquette « *Syrie, Palestine*, Paris, 1876 » n'est pas du même de Vogüé que *Les églises de la Terre sainte*.

P. 51, n. 1, cf. 162, n. 1 et 2, référence à BLISS, « *Excavations at Jerusalem*, Londres, 1898 », sans indice de page; le volume en a 374 et la vérification sera ardue.

P. 53, n. 4 : « Philostrate, VI, 35 ». — Les lecteurs moins familiers que le R. P. avec les classiques éprouveront quelque embarras, se rappelant qu'il y en a deux de ce nom. Que s'ils font choix du plus connu, le sophiste du IIIe siècle, restera à retrouver dans ses divers écrits à quoi peut s'adapter « VI, 35 ». Il s'agit de Titus renvoyant à Dieu l'honneur de sa victoire sur les Juifs. On lit quelque chose d'analogue dans la *Vie d'Apollonius de Tyane* : ὁ δὲ (Titus) οὐχ ἠξίου ἑαυτὸν τούτου (des louanges adressées), μὴ γὰρ αὐτὸς ταῦτα εἰργάσθαι, θεῷ δὲ ὀργὴν φήναντι ἐπιδεδωκέναι τὰς ἑαυτοῦ χεῖρας; seulement c'est au ch. 29 — non pas 35 — dans l'éd. de Philostrate par Kayser, Leipzig, 1870, t. I, p. 243. C'eût été le cas de faire figurer ces indices d'édition, de ville, d'éditeur et d'année dont on se montre prodigue pour les revues les plus connues et pour un dictionnaire.

P. 80, n. 1, renvoi à « *The recovery of Jerusalem*, p. 100-119 », pour établir qu'on a constaté 16 mètres de décombres entre le fond du Tyropœon et le dallage de certaine rue primitive.

P. 94, n. 2 : « Nous reproduisons (fig. 15) la coupe de ces excavations, d'après Wilson et Warren, *op. cit.*, p. 243-251 ».

P. 110 : « Il n'est donc pas vraisemblable que le tunnel... ait été entrepris « quand Ezéchias vit que Sennachérib marchait sur Jérusalem »; note : « Voir Wilson and Warren, *op. cit.* — *Survey of W. P. Memoirs*, *Jerusalem* ». — Il s'agit peut-être bien de *Recovery of Jerusalem* dans le premier cas; mais où chercher? et à quoi bon?

P. 129 s. : «... grâce à l'étude du terrain et aux découvertes archéologiques, depuis longtemps déjà, parmi les hommes compétents « à peu près tout le monde convient *qu'il y avait autrefois de nombreuses sources* à l'ouest de la ville actuelle ».... ». Quels « hommes compétents »?... de qui est la citation que le R. P. apporte entre guillemets, prenant soin d'en souligner une partie?

P. 136, citation de « Moudjir-ed-Dine » : « David... fit construire un souterrain entre la porte de la Chaîne... et la citadelle sa demeure »; en note : « *Op. cit.*, p. 177 ». Il y a loin depuis qu'on n'a plus vu dans le livre ce que veut dire *Op. cit.* en parlant de cet historien; sous-entendez : « SAUVAIRE, *Hist. de Jérusalem*... fragments de... Moudjir-ed-dyn... », où on lit en effet, à la p. 177 : « ... la Rue de David, ainsi nommée parce que le roi David avait au-dessous un souterrain conduisant de la porte du Masdjed, dite de la Chaîne, à la Citadelle..., où il demeurait ».

P. 140 : « La vaste prairie, un peu concave, qui entoure la célèbre piscine (*Mamillah*), se recommande... pour les foulons et les blanchisseurs »; en note : « D'après l'interprétation de M. Maspéro (sic) (*op. cit.*, t. III) ». — Il s'agit de la grande *Histoire*... du savant maître. Le t. III a 826 pages, juste de quoi décourager la recherche, et il faut le regretter, car il eût été piquant de retrouver quelle allusion M. Maspero a bien pu faire au formidable *lavoir* qu'a su découvrir le R. P. dans la région macabre où s'entassent depuis des siècles les tombes musulmanes (1).

P. 162 : « Néhémie et Josèphe ne permettent pas de songer à « l'avant-mur » qu'on a imaginé au pied de l'Ophel »; en note : « *Op. cit.*, p. 34 ». — Donnons-le en dix?... en cent?... au lecteur sagace; qui est « on »? quel est l'« *Op. cit.* »? Solution du rébus : *Lagrange*, *RB*. 1892. Pour le deviner, il faut s'être rendu compte que l'article-programme topographique imprimé dans la *RB*., janvier 1892, est rendu responsable de l'*error tollendus* Sion primitif = Ophel. A partir de la p. XXIII du livre rectificateur la rubrique *Op. cit.* devient un *q^eri perpetuum* très obscur quand il n'est accompagné d'aucun autre indice comme dans le cas présent. Le petit article

(1) Ceux qui ont la pratique de l'ouvrage cité trouveront, il est vrai (p. 292), que la conférence entre délégués assyriens et juifs eut lieu « sur le chemin de la blanchisserie »; mais de Mamillah, pas trace. On sait d'ailleurs que M. Maspero situe « dans le Kédron », autour d'Ophel par conséquent, les travaux d'Ézéchias avant l'arrivée des Assyriens (*op. l.*, p. 289). Quant à la théorie du R. P. — : il y avait jadis de nombreuses sources à l'ouest de la ville, parce qu'on a découvert des canaux qui ne doivent pas avoir été faits pour « apporter... l'eau de pluie » (p. 131), mais les tremblements de terre les ont fait tarir (p. 137), — c'est une trouvaille. Elle est d'ailleurs prédestinée au plus beau succès, s'il y a quelque vérité en ce *canon* formulé par l'auteur : « *Communément* plus une idée est drôlatique et plus elle trouve du crédit » (p. 143, n. 2).

Digitized by Google Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

prend ainsi l'apparence, pour l'argumentateur, de quelque chose comme la forteresse odieuse des Syriens, cette Acra demeurée si longtemps un διάβολος πονηρός pour Israël.

P. 172 s. : Bliss « explora une seconde porte, déjà connue par les travaux de M. Guthe »; en note : « *Ausgrabungen bei Jerusalem*, *Z. D. P. V.*, Leipzig, t. V, 1882 ». — « Il n'avait oublié qu'un point », dirait La Fontaine. Quel lecteur soupçonneux pensera que le R. P. serait embarrassé d'indiquer la page voulue à travers les 300 pages environ du rapport de M. Guthe? Aussi bien n'est-ce plus la première fois qu'il signale cette découverte; lisez, p. 152, n. 5 : « M. Guthe et M. Bliss n'ont découvert au midi... qu'une seule porte, celle de la Fontaine, à l'angle sud-est du mont Sion. » Lisez encore la même chose p. 160, n. 2, il est vrai, sans aucune référence en ces deux cas. M. le prof. Guthe ne sera pas le moins surpris de la découverte qui lui est attribuée, car son rapport (*ZDPV.*, V) ne contient pas la moindre allusion à une trouvaille dont tout le mérite reste à M. Bliss.

P. 184, n. 2 : « Dans son *plan de Jérusalem au temps de Néhémie* (*Z. D. P. V.*, t. XVII, 1894, p. 1), M. Schick traça un escalier de 40 à 50 mètres... au sud-est de l'Ophel »... « Il avait longtemps placé la porte de la Fontaine à la pointe de l'Ophel; il corrigea toutefois son erreur après les fouilles de M. Guthe ». — Le plan de Schick intitulé *Nehemia's Mauerbau in Jerusalem* est dans le t. XIV, pl. 2 de la revue. Le plan du t. XVII où l'on renvoie est intitulé : *Die Mauern Jerusalems und andere Bauten in den verschiedenen Zeiten*. D'autre part ce plan, dressé en 1894, ainsi que le note fort expressément le R. P., inscrit avec clarté *Brunnenthor*, c'est-à-dire « porte de la Fontaine », à l'angle sud-ouest de la vieille piscine de Siloé, plus de dix ans après la prétendue découverte de Guthe. Schick était donc revenu à sa première « erreur », juste à la veille de la découverte de Bliss? Le R. P. voudrait-il indiquer en quel plan de M. Schick il a constaté la *correction* alléguée?

3. — P. 40 : « Pompée, ayant emporté le temple de haute lutte, prend la ville basse sans difficulté »; note : « *Ant. jud.*, XIV, IV, 2. — Cf. l'entête du l. XIV, c. XI, et XII, éd. Dindorf. »

P. 56, n. 4 : « *Jérusalem, sa topographie primitive*, Tours, 1883, p. 31 », pour attester que « M. l'abbé Moniquet... localise la citadelle des Jébuséens « sur l'éminence de l'encognure nord-est du mont Sion »... ». — Pourquoi la préférence à M. Moniquet?

P. 107, n. 2 : « *La lumière nouvelle*, trad. l'abbé Trochon, Paris, 1888, p. 116 », pour faire savoir que M. Trochon « avait traduit en français » quelque chose que « M. Sayce avait écrit » en anglais dans « *Fresh light*, Londres, 1883 ». C'est à propos de l'inscription du tunnel de Siloé : « la forme des lettres qui la composent ne peut pas être beaucoup plus récente que la stèle de Mésa (1) ». Le R. P. tient à ce qu'on apprécie la paléographie de ce texte d'après Sayce et son traducteur Trochon : « Vraiment dommage, s'écrie-t-il avec une émotion contenue, que le R. P. Lagrange ait oublié ce que M. Sayce avait écrit »... — Peut-être bien qu'il n'en a pas eu souci...

P. 108. Parmi les auteurs qui croient « que le tunnel de Siloé remonte au delà du règne d'Ezéchias », il y a Stade; n. 5 : « *Gesch. des Volkes Israel*, I, 1887, p. 594, n. (cité par le P. Condamin, *op. cit.*, p. 149) ». — L'ouvrage de Condamin est le commentaire d'Isaïe.

P. 117, n. 3. Voir Hastings, *Dict. of the Bible*, t. I, p. 711, art. *En-Rogel* », pour documenter Grove admettant — avec d'autres non moins documentés, n. 1 et 2, — l'identité Érogé-Rogel.

P. 120 : « La découverte (— d'ez-Zahoueileh par Cl.-Ganneau) eut du retentissement »; note : « Quaresmius (*Elucidatio T. S.*, t. II, p. 206) dit que « près... de Siloam... se voit le rocher de « Zohéleth... »

P. 165 : « Il parait même qu'ils (les *fonctionnaires* hostiles) allèrent jusqu'à brûler les portes et faire des brèches dans les murs »; note : « V. Van Hoonacker, *Nouvelles études sur la restauration juive après l'exil de Babylone*, Paris, 1896, p. 162-164 ».

P. 188, n. 1 : « *Revue Biblique*, 1904, *Bulletin*, p. 475 », pour justifier quelques mots d'une fin de phrase qu'on essaye d'*adapter* à la condamnation de je ne sais quoi.

P. 207, pour prouver que les Pères ont vu dans la « restauration des Livres saints » par Esdras « comme une nouvelle rédaction », renvoi à « Cornely, *Introductionis in libros sacros compendium*, Paris, 1900, p. 18, 63, 193. — Gigot, *General introduction to the study of the h. Scripture*, New-York, 1903, p. 25-39, 195-206. — Pelt, *op. cit.*, t. I, p. 329, ss. — t. II, p. 429 ss. ».

P. 208 : On établit que « L'Ecriture sainte... n'a pas pour but de contenter une vaine curiosité » et que seul « notre progrès spirituel... fait l'objet de ses préoccupations ». — C'est bien prouvé par « saint Grégoire de Naziance » (*sic*); en note : « *In Psalmis*, *Ps.* XXI, Migne, *Patr. gr.-lat.*, t. XLIV, col. 490 » (2).

P. 211 : « Moi j'ai établi mon roi Sur Sion, ma montagne sainte »; en note : « *Ps.* II, 6, trad. B. d'Eyragues, *Les Psaumes traduits de l'hébreu*, Paris, 1904 ». — On ne saurait recourir assez à de solides autorités en des cas aussi épineux!

P. 227, n. 2 : « Outre le mouvement d'ascension des êtres animés, le verbe *alah* exprime aussi l'élévation des êtres inanimés..... Voir *Gesenius. hebrew and chaldean lexicon*, éd. Prideaux Tregelles, Londres, 1857, p. 630 ». — Se rend-on assez compte de l'importance de cette référence à

(1) La phrase est elliptique, claire pourtant. Le style du R. P. abonde en formes concises de cette nature; cf., p. 62 : « beaucoup de citernes et de piscines taillées dans le vif — sous-ent. *roc*; p. 38 : « Ne reste donc que la colline »... cf. p. 64, n. 1; — p. 173 : « Que cette ligne... forme un rempart, dit M. Bliss, ressort de... », etc.

(2) Lisez d'ailleurs « saint Grégoire *de Nysse* », In Psalmos, — à propos des titres!...

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

une refonte anglaise du lexicographe allemand? Eh bien, le R. P., lui, sait le prix qu'on y doit attacher, car il s'y réfère fidèlement (cf. p. 113, n. 2; 157, n. 9), même pour des cas moindres que s'il faut épuiser le sens de ce « mot hébreu *âlah*, *monter*..., une des racines que les philologues appellent fondamentales » (p. 225).

On ne s'attend pas à voir figurer ici une série qui aurait son intérêt : celle des références que le R. P. aurait dû ajouter pour mettre au point bon nombre des questions qu'il effleure, ou qu'il traite à coups de citations vieillies, remises en bataille les unes contre les autres. Encore eût-il fallu les transcrire ou les traduire correctement. Quelques nouveaux exemples vont indiquer sa manière dans les transcriptions et les traductions.

II. — *Transcriptions incorrectes*, 1° des textes en langue française; 2° des autres langues.

1. — P. 7, citation de *RB*. 1892, p. 18 : « C'est [*lis.* c'était] déjà l'idée générale qu'en donne [*lis.* donnait] Tacite... et même l'historien juif [*lis.* : Peut-être Tacite n'a-t-il fait que copier l'historien juif] ». Cf., *ibid.* et p. s., une longue cit. de *RB*. 1895, p. 40, avec des variantes que ne justifient ni la correction ni l'élégance.

P. 17, cit. Lagrange, *Le livre des Juges*, p. 165 : Millo est « un point fortifié près de la cité [*lisez* non loin de Sichem] ».

P. 25, cit. De Vogüé, *Le Temple...*, p. 112 s. : « Dans la rue [*ajoutez* moderne] dite Kanatir Mar Botros (ruelle de Saint-Pierre), [*traduction imprécise ajoutée par le copiste*] (1)... on a [*ajoutez* récemment] mis à découvert.... Le [*lis.* Ce] fragment... »

P. 44, cit. Perrot-Chipiez, *Histoire de l'art.*, IV, p. 168 ss. : «... Ce premier pont ne pouvait [*lis.* pourrait] alors..... au fond du ravin un ruisseau [*ajoutez* caché] qui coule lentement... »

P. 60, n. 3, cit. le continuateur de Guill. de Tyr, *Itin. franç.*, Or. Lat., éd. Micheland-Raynaud. « 1882, p. 146 » (*lis.* 145 s.) : « La grant rue [*aj.*] qui aloit de la Tor David [*en italiq. dans le texte*] droit aux [*lis.* as] Portes Oires [*ital.*]..., apeloit l'en *la rue David*, [la *Rue David*] de ci usque [*lis.* iusqu'] au Change [*ital.*]..... où la rue David [*ital.*] defalloit [*lis.* defailloit].... une rue, qui avoit non la rue Monte Syon [*lis.* la *Rue de Monte Syon*] ».

P. 70, cit. *RB*. 1892, p. 35 : « Placée au [*lis.* sur le] mont Sion... »

P. 73, cit. *RB*. 1892, p. 35 : « la [*lis.* La] cité des Jébuséens était remarquablement forte, [*lis.* : il n'est dit nulle part qu'elle était [*lis.* fût] très étendue ».

P. 86, cit. *RB*. 1896, p. 143 s. : « Je dois faire observer, [*omettre la virgule parasite*] que je me suis borné à la question de Sion, c'est-à-dire au [*lis.* du] noyau primitif de la ville, laissant de côté très intentionnellement la construction [*lis.* les constructions] de David et de Salomon... Dans mes études [*lis.* mon étude] j'ai voulu procéder strictement, sans parler des travaux de David, [*om. cette autre virgule parasite*] (2) sur lesquels je n'étais pas.... encore exactement fixé ».

P. 111, cit. *RB*. 1892, p. 37 (inexactitude dans une citation de *trois* mots!) : « d'un débit considérable [*lis.* d'un débit bien considérable] ».

P. 121, cit. *RB*. 1904, p. 175 : « en gros, mais au [*lis.* du] moins avec clarté... ».

P. 127, n. 4, cit. *RB*. 1892, p. 31 : « ... voyons si la cité de David occupait la colline orientale ou [*ajoutez* la colline] occidentale ».

P. 216, cit. *RB*. 1892, « p. 26 [*lis.* 28] » : « Je concéderais volontiers [*lis.* bien] à Reland... qu'il peut être question [*ajoutez* du nord] de la colline, [*virg. parasite*] aussi bien que du nord de la cité; [*dans le texte* simple virgule] mais de quelle colline... ».

Les citations ont été prises le plus courtes possible; on pense bien que dans les plus longues le souci d'acribie n'a guère été plus soutenu : ponctuation remaniée,

(1) On lit, p. xxii, n. 2 : « Lorsque nous ajoutons un mot d'éclaircissement aux textes que nous citons, nous le mettons entre parenthèse (*sic*) et en lettres cursives ». Qu'est-ce que ces lettres cursives? Assurément pas des italiques, puisqu'on n'en voit pas dans le cas présent. Il est vrai que l'italique apparaît ailleurs, par exemple en certaine citation de la p. 198; le mot (*topographique*) y est introduit pour attester que l'auteur cite à contresens un texte où il est dit que les indications topographiques en un passage de Néhémie sont indépendantes du problème de critique textuelle et littéraire.

(2) On se persuadera vite, soit à l'examen des citations, soit à celui du texte, que le R. P. n'attache pas d'importance à d'aussi menus accidents que les sigles de la ponctuation usuelle, et de loin en loin, dans une citation, la virgule introduite précisera mieux un contresens; c'est le cas ici. Le P. Lagrange avait dit qu'il ne voulait pas s'occuper de *certains* travaux de David sur lesquels il n'était pas fixé. L'érudit controversiste lui fait dire qu'il veut éliminer les travaux de David *en général*. La petite semonce qui vient après est seulement pittoresque! N'aurait-on plus le droit de rien ignorer?

Digitized by Google

Original from CORNELL UNIVERSITY

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

temps verbaux modifiés, mots omis sans indication, et autres accidents familiers à des copistes qui n'attachent pas un spécial intérêt à ce qu'ils transcrivent.

2. — Erreurs de transcription de *mots* étrangers (car les citations longues en langues savantes font cette fois défaut).

P. XXI, n. 1 : « *Restaurirte Stadtplane* [lis. *Stadtplaene*] ». On supposerait une simple coquille si elle ne se reproduisait pas, par exemple p. 186, n. 2, indiquant une intention d'auteur.

P. 4, n. 1, cit. JOSÈPHE, *Guerre*, V, 4, 1 : « καὶ διὰ τους [*lis.* τοὺς] ἑκατέρωθεν κρημνοῦς [*lis.* κρημνούς]. »

P. 7, cit. *Id.* : βαθείας φάραγξι [*lis.* βαθείαις, par pitié pour ces deux pauvres mots à accorder !].

P. 51, cit. JOSÈPHE, *Guerre*, VI, 8, 1 : « κατα τον ξυστὸν [ἐζοῦ] καὶ τῆν φέρυγαν καὶ τον Σίμωνος πυργον ». — Il n'y a pas seulement une fatalité comique faisant échouer à contretemps la plupart des rares accents admis à figurer ; mais aussi le petit rébus ἐζοῦ, et la délicieuse métathèse φέρυγαν, pour établir que le R. P. ne tient pas tant au sens du grec qu'à la satisfaction procurée à son public par l'aspect des lettres grecques étalées sous son regard. — *Lis.* κατὰ τὸν ξυστὸν [ἐξ οὗ] καὶ τὴν γέφυραν καὶ τὸν Σίμωνος πύργον. — Quant à la leçon inexplicable ἐξ οὗ, mise entre crochets dans l'édit. Dindorf, on sait qu'une conjecture très heureuse l'a remplacée par ἔχου dans l'éd. de Niese. Il s'agit, dans le passage, d'ériger des χώματα ; le terme ἔχου, *répandait* ou *amoncelait* (de la terre ou n'importe quoi pour faire un remblai), est donc bien en situation.

P. 224, n. 4, cit. JOSÈPHE, *Antiq.*, VIII, 5, 2 : ἀντιχρυς [*lis.* ἀντικρὺς] ἔχων ναον [*lis.* ναόν].

P. 64, n. 2, de l'hébreu ! Du coup le R. P. se met en garde contre les méfaits de la typographie française mal familiarisée avec les sigles hébraïques ; pour parer à toute surprise, il reproduira donc ses rares et brèves citations d'hébreu en fac-similés calligraphiques. Les épigraphistes s'exerceront sur chacun des cas. Dans celui-ci, la plupart feront fausse route en lisant צכור un nom fameux dans la topographie de Jérusalem, à savoir צנור de II Sam., 5, 8.

P. 108, déformation analogue : כקבה à lire נקבה.

Ni moins d'originalité, ni plus de bonheur en recourant aux transcriptions ; spécimens :

P. 20 : « *waüeret hammezuda...* (II Sam.), v, 17. 18 [*lis. seulement* 17] », ne peut être que pour וירד אל־המצודה = *waïèred el* —, etc.

P. 39, n. 1 : « *Miglath tà anith* » — pour « *Megillath ta'anith?*

L'arabe n'a pas un sort meilleur et l'unique mot cité, parce qu'on argumente dessus à propos et hors de propos, est amputé d'une de ses radicales, p. 119 : حويله à lire زحويله.

III. — *Inexactitudes et erreurs de traduction.*

P. 3, exemple d'une traduction vraiment trop floue : JOSÈPHE, *Guerre*, V 4, 1 : « Fortifiée par une triple enceinte..., excepté au-dessus des vallées infranchissables (où il n'y avait qu'un mur), la ville était bâtie sur deux collines placées en face l'une de l'autre et séparées par une vallée dont les flancs étaient couverts de nombreuses maisons.

La colline qui portait la ville haute était de beaucoup la plus élevée... »

— Τρισὶ δὲ ὠχυρωμένη τείχεσιν ἡ πόλις, καθὰ μὴ ταῖς ἀβάτοις φάραγξιν ἐκυκλοῦτο (ταύτῃ γὰρ εἷς ἦν περίβολος), αὐτὴ μὲν ὑπὲρ δύο λόφων ἀντιπρόσωπος ἔκτιστο, μέσῃ φάραγγι διῃρημένων, εἰς ἣν ἐπάλληλοι κατέληγον αἱ οἰκίαι. Τῶν δὲ λόφων ὁ μὲν τὴν ἄνω πόλιν ἔχων ὑψηλότερός τε πολλῷ κτλ.

Traduction proposée : « Fortifiée d'un triple mur, excepté où elle était entourée de vallées infranchissables (là en effet il n'y avait qu'une enceinte), la ville était bâtie, de manière à se faire face à elle-même, sur deux collines isolées par une vallée intermédiaire, dans laquelle les maisons descendaient les unes vis-à-vis des autres. Des collines, celle qui portait la ville haute était de beaucoup la plus élevée... »

P. 34, I Macch., XII, « 36-37 » — *lis.* 37 fin du ỳ. : « le mur, qui longeait le torrent du côté de l'orient, s'écroula et Jonathas le releva et il est appelé Chaphénata. » — ... καὶ ἔπεσεν τοῦ τείχους τοῦ χειμάρρου τοῦ ἐξ ἀπηλιώτου, καὶ ἐπεσκεύασεν τὸ καλούμενον Χαφεναθά. « ... et il tomba [une partie ?] du mur du torrent qui est à l'orient, et il (Jonathas) restaura ce qui est appelé Chaphénatha ». Il va sans dire qu'avant d'être traduit le texte aurait besoin d'être vu de près ; le R. P. n'en a pas pris le temps, du moins n'a-t-il pas fait confidence de sa critique textuelle.

P. 51, JOSÈPHE, *Guerre*, VI, 8, 1 : « César, comprenant que sans l'aide de batteries on ne pouvait songer à prendre la ville supérieure, à cause des précipices qui l'environnaient, partagea le travail entre les troupes..... Les quatre légions furent employées à l'occident, à l'angle du second palais d'Hérode, et les troupes auxiliaires avec la foule vers le Xyste, le pont et le fort

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

que Simon construisit lorsqu'il fit la guerre à Jean, κατα τον ξυστὸν [ἐζοῦ] καὶ τῆν φέρυγαν καὶ τον Σίμωνος πυργον. » — Καῖσαρ δὲ, ὡς ἀμήχανον ἦν ἐξελεῖν δίχα χωμάτων τὴν ἄνω πόλιν περίκρημνον οὖσαν, διανέμει τοῖς ἔργοις τὴν δύναμιν..... Τῶν μὲν οὖν τεσσάρων ταγμάτων ἠγείρετο τὰ ἔργα κατὰ τὸ πρὸς δύσιν κλίμα τῆς πόλεως, ἄντικρυς τῆς βασιλικῆς αὐλῆς, τὸ δὲ συμμαχικὸν πλῆθος καὶ ὁ λοιπὸς ὄχλος κατὰ τὸν ξυστὸν [ἔχου] κτλ., *cf. supra.* — *Traduction proposée :* « César donc, comme il était impossible sans terrassements d'emporter la ville haute, escarpée de tous côtés ainsi qu'elle l'était, répartit l'armée aux ouvrages (*d'investissement*)... Les ouvrages des quatre légions s'élevèrent donc sur le front occidental de la ville, en face du palais royal; quant aux troupes alliées et au reste de la foule, [ils firent des terrassements] vers le Xyste, vers le pont et la tour que Simon avait construite pour s'en faire un poste fortifié quand il guerroyait contre Jean. »

P. 55 s., un peu d'allemand, trad. de Tobler, *Topographie*...., I, 23 : « En allant du nord au sud, la pente du Sion est la plus douce et la plus courte à l'endroit où un petit vallon, comprenant le *Souk Hâret el Yahoûd*, part du nord pour déboucher dans la vallée centrale au sud-est. De plus, du *Hâret el Dschawain* qui court parallèlement au *Souk Hâret el Yahoûd*, à l'ouest, on descend par une pente assez douce dans cette dernière rue; puis de là on remonte de nouveau toujours vers l'orient, à une distance de trente à quarante pas. Le vallon commence immédiatement au sud du *Dschama el Omari* ... dans le quartier juif, divisant le Sion en deux parties, une occidentale et une orientale. » — Tobler : Ienes süd-nördliche Gehänge des Zions ist übrigens dort am sanftesten oder kürzesten, wo ein kleines, gerade den Süd-Nord-Sûk Hâret el-Iehûd aufnehmendes Thälchen in das West-Ost-Tyropöon einmüdet. Betreffend das Nähere dieses Thälchens, so steigt man nämlich von der Hâret ed-Dschawâin (Parallelgasse W. neben dem Sûk Hâret el-Iehûd) ziemlich gähe, wenigstens auf der nördlichern, der Davidsgasse nähern Strecke, ostwärts in den Sûk hinab, und von hier geht's gleich wieder etwa 30 bis 40 Schritte gegen Ost aufwärts. Es beginnt das Thälchen gleich südlich von der Dschâma el-Omari im Judenviertel, den Zion in eine Ost- und Westhälfte spaltend (1). — *Traduction proposée* : « Ce versant (il vient d'en être longuement question dans Tobler) sud-nord du Sion est d'ailleurs le plus doux ou le plus court à l'endroit où débouche dans le « Tyropeon ouest-est » une petite vallée qui reçoit précisément le Souq Ḥâret el-Yehoud, [qui va] du sud au nord. Pour ce qui concerne plus particulièrement cette petite vallée, on descend assez raide, du Ḥâret ed-Djawâ'in (rue parallèle à l'ouest à côté du Souq Ḥâret el-Yehoud) au moins sur l'étendue plus Nord, plus proche de la rue de David, à l'est dans le Souq; de là on remonte aussitôt à peu près de trente à quarante pas vers l'est. La petite vallée commence immédiatement au sud de la mosquée el-ʿOmari dans le quartier juif, divisant le Sion en une moitié orientale et une moitié occidentale. » Le R. P. traduit *débouche* « au sud-est », ce que Tobler écrit *vallée du Tyropœon ouest-est*, et le tour est joué. Inutile d'insister sur de plus minimes *transformations*, « pente assez douce », pour *assez raide*, etc.

P. 63, Conder, *Quart. St.*, 1875, p. 85 : « Cet ouvrage..., peut être apprécié à sa juste valeur, par quiconque se tient à ses pieds... : Avec un mur solide de 12 à 15 mètres se dressant sur l'escarpe, il y avait là en vérité une forteresse splendide et inexpugnable qui, à la force du terme, pouvait défier toute attaque du côté du midi. » — Conder : The amount of labour expended on this magnificent work can be well appreciated by any one standing at its foot..., and when some forty or fifty feet of strongly built wall stood above the rock, the result must have been a splendid and impregnable fortification which might well defy any attempt to take Jerusalem from the south. — *Traduisez :* « La somme de travail dépensée pour cette œuvre magnifique peut être bien appréciée par quiconque se place au pied...; et lorsqu'il existait au-dessus du roc quelque quarante à cinquante pieds (*soit en effet 12 à 15 mètres*) de mur solidement bâti, le résultat doit avoir été une splendide et imprenable fortification, qui pouvait bien défier tout essai de prendre Jérusalem par le Sud. »

Ibid. Une citation de Bliss, *Excavations*..., p. 313, débute par une inexactitude et se clôt par un contresens : « De la tour à base rocheuse » — *From the rock tower-base* = de la base rocheuse (*où s'éleva jadis*) une tour..... : « ... un autre mur descend vers le nord-est » — *a line of wall runs* south-*east !*

P. 108, une autre citation vraiment bien large : « M. Sayce fit encore la réflexion suivante : « Pour le canal de Siloé, l'inscription emploie le mot נקבה, qui veut dire « tunnel », tandis que pour l'aqueduc d'Ezéchias figure un autre mot תעלה qui « signifie conduit »... » référence à « *Quart. St.*, 1883, p. 211 ». — On y lit : « Moreover, the word translated « conduit » is תעלה, which is not the same as the נקבה, or « tunnel », of the inscription » — *à traduire :* « D'ailleurs le mot traduit « canal » est תעלה, qui n'est pas le même que נקבה, ou « tunnel », de l'inscription ».

P. 125, n. 3 : « Manassès « construisit *un mur hors de* la ville de David à l'occident de Gihon dans la vallée, *depuis* l'entrée de la porte des Poissons *tout autour jusqu'à* l'Ophel » (II Par., xxxiii, 14) ». Cf. p. 155 : « Manassès... bâtit *le mur extérieur* de la ville de David, à l'ouest de

(1) Tobler emploie, pour indiquer les voyelles longues en quelques-uns des noms propres transcrits, un sigle que nous ne reproduisons pas. Cet auteur désigne par « Tyropœon ouest-est » la vallée transversale, des environs de la porte de Jaffa au Ḥaram.

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

Gihon dans la vallée *et à* l'entrée de la porte des Poissons *et il entoura* Ophel »... On a souligné les discordances; laquelle de ses deux versions l'auteur préfère-t-il?

P. 142 : « Le Rabsaqé prit position près du canal de la piscine supérieure »...; « *Is.*, XXXVI, 2. — Cf. IV (II) *Reg.*, XVIII, 17 ». — L'expression choisie par le traducteur : « prit position », laisse entendre que les « forces imposantes » du *rabsaqé* campent avec lui « près du canal »... Le texte a ici ויעמד, « il se tint », et dans II Rois, ויעמדו « ils se tinrent », à savoir le *rabsaqé* et ses deux assesseurs (1).

P. 189 : « Et Sellum... bâtit... la porte de la Fontaine... et fit les murs de la piscine de Sélah, dans le jardin du roi, jusqu'aux degrés qui descendent de la ville de David. Après lui, Néhémias... bâtit jusque vis-à-vis le sépulcre de David, et jusqu'à la piscine construite..., et jusqu'à la maison des Forts. *Neh.*, III, 15-16 ». — Voir quelques variantes dans le texte, et cf. *RB.* 1902, p. 63 s. En guise de discussion du texte, deux notes :

1° « Dans le texte le mot *bâtir* signifie *restaurer* » — il s'agit de בנה;

2° « En hébreu *haassouiah*, littéralement *le* (*sic*) *faite*... indique que la piscine avait été construite de main d'homme ». — Est-ce que quelque piscine de Palestine, échappant à cette nécessité, se serait creusée toute seule?

P. 190, on donne à la fois la traduction et le texte hébreu : « sur la maison de David, *meal lebeth David* » — : tant pis pour les prépositions hébraïques מן, על et ל, habituées à être traitées d'autre sorte par les grammairiens, et tant pis pour vous, lecteur, qui croirez avoir le sens de cet hébreu dans le français mis en regard.

IV. — *Erreurs philologiques :* 1° définitions incorrectes; 2° méprises d'hébreu.

1. — P. 71 : « Ophel... Son nom hébreu désigne un renflement du sol peu considérable »; en note : « Tumor loci. — Cfr. IV (II) *Reg.*, V, 24, dans la plaine du Jourdain ». — J'avoue « candidement » ne voir goutte à cette indication finale.

P. 130 s. : « Mamillah... Son nom arabe *Ma-Millah* (en note : « Les indigènes écrivent ce nom en deux mots »), *Eaux de Millo...* » — Ceci a également grand besoin d'une confirmation lexicographique; mais laissons ce menu frétin pour signaler de réelles trouvailles.

2. — P. 107 : Ample citation de Sayce — à contrôler par les curieux — pour établir que le tunnel d'Ophel date de Salomon, en argumentant de l'inscription découverte à l'orifice du tunnel. Une note *érudite* du R. P. ajoute : « Lidsbarki et d'autres philologues prêtèrent au mot *Schiloah* le même sens absolu de « tunnel ». M. Clermont-Ganneau (*op. cit.*, p. 107) trouve ce sens difficile à justifier. » — La logomachie est complète. D'abord il serait urgent d'avoir une référence à Lidzbarski (je pense que c'est de lui qu'il s'agit!) et à ces « autres philologues » rendus responsables d'une bévue qu'aurait rectifiée M. Cl.-Ganneau. Ensuite le savant maître français n'a pas discuté — et pour cause — cette prétendue interprétation de *Schiloah*, car tout le monde sait que ce mot ne figure pas dans l'inscription. En se reportant à la page qu'il cite du *Rec. d'arch. orient.* (VI, 107), le docte argumentateur constatera que la discussion porte sur le mot נקבה, *la percée* (?), auquel en effet Lidzbarski (*Handbuch... epigr.* s. v.) avait voulu attribuer le sens de « tunnel ». — שלוח lu pour נקבה! Hébreu pervers, cause de tout le mal!

P. 159, il s'agit d'établir par « Une étude attentive des textes » que l'hébr. « *nahal* » sans qualificatif ne s'applique pas au Cédron : « Par exemple, l'auteur du premier livre des Machabée (*sic*) raconte qu'un jour le mur « qui était le long du torrent, *nahal*, s'écroula. » Ses lecteurs... n'auraient pas compris que le mot *nahal* tout court indiquât le Cédron; aussi... a-t-il soin de faire suivre... « du côté de l'orient »... ». Le R. P. aurait-il mis la main sur le texte hébreu des Macchabées? Cette découverte lui vaudrait toute la gratitude des biblistes et beaucoup d'honneur par surcroît.

P. 190 : « *Sélah*, dit le R. P. Vincent, est à lire évidemment *Silla* et désigne le canal amenant primitivement les eaux de Gihon... à l'intérieur des murs »... « Cependant que de conjectures hardies dans cette phrase! » Suit une harangue où l'on renvoie le P. Vincent au « texte original » pour apprendre que Sélah est une *piscine*, peut-être celle de Siloé ou une autre toute proche, et que « Silla » est une *descente*. — Or l'*accusé* avait écrit, à l'endroit où se réfère — très exactement — le rectificateur érudit : « שֶׁלַח est à lire évidemment שִׁלֹח et désigne », etc. » — toujours ces mots hébreux malencontreux... Il est vrai qu'en se reportant, quelques pages en avant, au texte traduit en français que cette note explique, le R. P. eût put lire, précisément comme il souhaite : « la piscine de Siloé », avec indice de correction textuelle. Et ici sa dis-

(1) Le docte argumentateur invoque ici les *stratégistes* pour railler le P. Lagrange qui « croit que les bataillons assyriens devaient s'approcher de la ville par la vallée du Cédron; là ils établirent leur camp », p. 143. Une référence s. v. p. Ce n'est ni le premier ni le dernier contresens prêté par l'*érudit* controversiste au P. Lagrange, tout disposé à envoyer camper les *forces* assyriennes où le R. P. Meistermann voudra bien lui-même les installer, durant toute la durée des pourparlers entre les délégués assyriens et les représentants d'Ézéchias : « l'intendant de la maison du roi avec le scribe et le mazkir » (p. 144). Est-ce d'une signification obvie pour tout le monde, « le mazkir »?

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

traction de lecture se complique d'une négligence dans le recours au « texte original » où il renvoie autrui. Le coup d'œil le plus distrait sur l'hébreu invoqué en sa dissertation *rectificative* sur *Silla* eût suffi à lui indiquer la violence imprudente qu'il faisait à ces pauvres mots hébreux en mariant שלח (= *Sélah*) et סלא (= *Silla*). Et que cette joyeuseté philologique ne soit pas le fait d'un accident de lecture, cela paraît ressortir de l'insistance que le R. P. a bien voulu mettre à attester sa méprise. Il s'y reprend en effet à plusieurs fois dans son livre pour tancer le P. Vincent à ce sujet : cf. p. 18, n. 7; p. 197; p. 200 (1).

Ces échantillons sont de vraies perles. Il suffira d'en avoir enfilé une demi-douzaine au lieu de la douzaine complète qui documente d'autres séries. La nécessité de finir fera borner aussi à une simple demi-douzaine de cas la documentation de la dernière série d'observations à présenter.

V. — *Erreurs archéologiques et topographiques.*

P. 62, décrivant l'escarpe de Maudslay, le R. P. la localise « A l'angle sud-est du plateau supérieur du mont Sion ». Il n'a cure du démenti flagrant que lui inflige son propre plan collé en regard, et qui marque correctement ces ruines vers l'angle *sud-ouest*. D'ailleurs si quelqu'un voulait inférer de là que l'érudit auteur a une préférence pour le point cardinal sud-est, sa traduction par « nord-est » de l'anglais *south-east*, à la p. suiv., suffirait à manifester sa parfaite équité et indifférence envers tous les points cardinaux. On en dirait presque autant pour *longueur* et *largeur;* aussi bien p. 64 s. est-il question d'un fossé qui « accompagne l'escarpe... Sa longueur qui mesure 6 mètres... augmente au nord »; et un peu plus bas c'est la *largeur* qui est de « 6 mètres » —, ce qui est du reste conforme à la réalité.

Tout le paragraphe intitulé « Le Tyropéon de Josèphe », p. 54 ss., fourmille de méprises dans l'interprétation du relief du sol ou des documents cités. Pour authentiquer son « Tyropéon », tracé du nord-est de la citadelle jusque vers Siloé, à travers le plateau et sur le versant sud-est de la colline orientale, l'argumentateur cite de Vogüé. Or M. de Vogüé parle d'un « pli de terrain » ou « ravin secondaire », qu'il croyait discerner dans l'accumulation des décombres au nord-ouest du quartier juif, c'est-à-dire dans la direction opposée au point de départ du « Tyropéon » en question. S'il relit sa citation de la p. 56 et s'il vérifie le renvoi (*omis*) que M. de Vogüé faisait à son plan (*Le Temple...*, pl. XXXVI), le R. P. Barnabé constatera qu'il a cité distraitement. Même remarque pour la citation fort négligée de Tobler (cf. *supra* pour le texte). Tobler observe au surplus très explicitement que la « petite vallée commence au sud de *Djam'a el 'Omari* » (2). A noter en outre que le passage cité n'est qu'une partie de la discussion de Tobler sur cette « Vallée », et qu'on eût pu aussi consulter, puisqu'on aime cette *autorité*, son étude nouvelle dans *Dritte Wanderung...* (p. 226 ss.) postérieure de six ans à celle de *Zwei Bücher Topographie*. Est-il besoin d'ajouter que traiter le relief du sol de Jérusalem à coups d'*autorités* depuis les travaux du *Survey* anglais, c'est à peu près étudier la géographie de la Chine avec les cartes du moyen âge. En fait, l'argumentateur connaît sur ce point le *Survey* et cite la conclusion d'une étude technique sur la « Vallée du Tyropœon », juste pour se méprendre sur son interprétation. On sait l'opinion très risquée de M. Conder : l'étymologie de *Tyropœon* serait à chercher dans une racine צרף comparée à l'ar. صرف, dont le sens est tout autre; mais cela permettrait d'établir un rapprochement entre Tyropœon (= la vallée transversale, des environs de la porte de Jaffa au Ḥaram) et le nom *Khân eṣ-Ṣarf* conservé au moyen âge à une partie du quartier juif en bordure sur cette vallée. Le R. P. accommode aussi cela à sa vallée au sud-est du « mont Sion », qui était loin de la pensée de Conder, et tient désormais pour acquise cette « survivance des noms » (cf. p. 90). En quoi du reste il manifeste autant d'indifférence pour les nuances de la pensée des auteurs du *Survey* qu'il en atteste ailleurs pour leurs cartes, même quand il y renvoie. Exemple, p. 27, voulant établir que le *Sion* est isolé, même au nord, par une profonde vallée qui le détache de la chaîne des collines prolongée au nord-ouest, il invoque « la vue des cartes dressées par les ingénieurs anglais »; en note : « Wilson, *Ordnance Survey of Jerusalem... Survey of W. P. Memoirs. Jerusalem*, p. 271 — *lis.* fac. p. 287 ». — Et sur cette autorité sans doute, il trace sur ses plans une vallée transversale prolongée par devant la citadelle loin à l'ouest dans « la vaste prairie » de Mamillah. Si le R. P. eût borné son *illustration* sur ce point aux plans schématiques (3) de Jérusalem à diverses époques, il

(1) Le plus piquant est que le R. P., habile à tirer le bien du mal, savait utiliser pour sa *thèse* cette *erreur* du P. Vincent, la première fois qu'il la rencontrait, p. 18, n. 7 : « Dans ce cas (écrit-il) la *Maison des Forts* est *Beth-Millo* que nous trouvons ainsi au nord-est du mont Sion ». — Il faut savoir que l'érudit controversiste est en quête d'*arguments* pour étayer *Beth-Millo*, juché en cette situation éminente. Malheureux Beth-Millo, dont le meilleur soutien serait un contresens prêté à la *RB.*!

(2) Correctement localisée par le R. P., dans son plan de la p. 57, fig. 9, vers l'extrémité sud-est du plateau, très loin par conséquent au sud du point de départ qu'il donne à son « Tyropéon ».

(3) Dans un diagramme en effet, le lecteur ne peut jamais exiger la précision rigoureuse de détails étrangers au sujet. Il y aurait donc mauvaise grâce à critiquer le tracé trop ample

Digitized by Google Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

faudrait le renvoyer à ses sources pour y contrôler le relief du sol. Mais le docte auteur a pris soin de dresser deux *cartes hypsométriques* (1) (face p. 1 et face p. 10), où il a dessiné des courbes de niveau à équidistance assez réduite pour donner une très suffisante idée du relief. S'il a eu, ce faisant, l'intention de figurer quelque chose, il s'étonnera lui-même, quand il examinera par aventure ses propres cartes, d'avoir figuré à la hauteur de la porte de Jaffa un col nettement accentué que franchit d'un élan désordonné le lit de sa « vallée transversale ». Sur la carte p. 1, cette vallée audacieuse est bien près d'envahir le propre lit de sa voisine, la « vallée de Hinnom ». Le « Tyropéon » du sud-est n'est guère moins indiscret à pénétrer dans le bassin de la « Vallée transversale », dégringolant en manière de siphon par la pente septentrionale du plateau : telle une capricieuse Garonne qui enverrait un beau jour la moitié de ses flots à la Méditerranée et le reste à l'Océan. Toutes ces vallées *communicantes*, c'est beaucoup de miracles de formation géologique sur un si petit espace. Ceci démontre peut-être que le dessin topographique est comme l'hébreu, l'érudition, et en général toutes les choses dont le maniement requiert, sinon quelque familiarité, tout au moins de la prudence.

P. 109, tunnel d'Ophel : « ... bien que la distance en ligne droite..... ne dépasse guère 340 mètres, les sinuosités sont si nombreuses que le parcours du canal atteint environ 230 mètres, sans compter les culs-de-sac ». — Cette ligne *sinueuse* un tiers plus courte que la *droite*, que vous en semble? D'ailleurs le R. P. ne paraît pas redouter ces antinomies; exemple : « Rien ne permet... de discerner les œuvres des Jébuséens de celles des Israélites..... Les données positives..... font jusqu'ici entièrement défaut. Tout ce qu'on peut avancer sans crainte d'être contredit, c'est qu'anciennement une forteresse..... enveloppait le haut plateau » (p. 63 s.); et un peu plus loin on trouve à ces « travaux de fortification... un caractère tellement antique » (p. 66) qu'ils ne peuvent être qu'une « forteresse jébuséenne ».

P. 174 s., description d'après Bliss — sans référence précise — d'une rue latérale qui « remontait les flancs du mont Sion ». Il s'agit de la *Branch Street* décrite p. 143 dans *Excavations...* — Le R. P. écrit, p. 175, n. 1 : « L'ingénieur n'a exploré cette rue que sur une longueur de 16 mètres; mais il a pénétré dans le canal creusé en dessous jusqu'à une distance de 46 mètres. » Or, p. 58, il avait écrit de cette même rue : « l'ingénieur n'examina cette rue que sur une longueur de 10 mètres; mais il suivit à une distance de 36 mètres l'égout..... établi sous le dallage ». — Est-ce 16-46 ou 10-36 que l'argumentateur préfère finalement? Le texte de l'*ingénieur* n'offre naturellement ni l'un ni l'autre : « This (*la rue latérale*) was traced for 35 feet (= 10^{m}, 67) ... but the drain was followed 80 feet (= 24^{m}, 40) further. La suite du raisonnement du R. P. n'est plus que pittoresque : « Elle (*la rue latérale*) correspondrait à la rue si intéressante retrouvée dans la propriété des Pères Assomptionistes..... qui descend en escalier vers l'orient » (p. 175). Dès lors il est invariablement question de « la rue en escalier » faite à souhait pour les « degrés qui descendent de la ville de David » (cf. p. 194 s., 198). Le malheur est que cette rue en escalier, signalée beaucoup plus haut dans le terrain des Pères Assomptionistes, est une rue romaine difficile à raccorder à la « Branch Street » de Bliss; l'argumentateur a omis de s'en apercevoir.

Ce n'est pourtant pas qu'il ne puisse faire de singulières découvertes dans les documents qu'il a sous les yeux. P. 184, n. 2, il sait constater dans l'« ... « Enceinte de Néhémie » (*Revue biblique*, 1904, p. 39) un escalier de neuf « degrés » larges d'environ 20 mètres, montant la pente méridionale de l'Ophel », et cette erreur grossière le met en courroux. Ces *neuf degrés de vingt mètres*, c'est une révélation pour le dessinateur, qui a mis là, en réalité, une dizaine de coups de plume inégaux, dans un « diagramme » tracé sans aucune échelle, avec la simple intention de concrétiser pour le lecteur sa façon de répartir les indications de Néhémie, et avec la mention expresse que les « débris archéologiques » et les « indices topographiques » étaient strictement réservés pour une autre enquête. Il est heureux que le rectificateur n'ait pas fustigé la négligence insigne de ce dessinateur, qui a représenté, en ce même diagramme, le Cénacle par une croix et la citadelle par un carré (2). Le R. P. demande seulement qu'on lui permette, à lui, de s'en « tenir aux résultats positifs des fouilles, puisque pour le moment (dit-il) nous faisons de la topographie » (*l. l.*). Un dernier exemple pris entre vingt, car il faut finir, va indiquer assez son procédé d'utilisation de *résultats positifs*.

de cette vallée transversale en des plans comme ceux des pages 14 (fig. 4), 19 (fig. 5), etc. Le croquis de la *RB*. 1892, p. 19, offre du reste une inexactitude à peu près identique.

(1) Le R. P. n'épargne guère à ses lecteurs des termes tout à fait *du métier*, quitte à ne pas leur donner toujours l'acception courante parmi les autres techniciens. Il parlera, par exemple, des « plans de courbes de niveau » (p. 57, n. 2) là où les autres disent : plan avec courbes de niveau. Ailleurs il signale le « cours du mur méridional » (p. 19, fig. 5, légende), ce qui, avouons-le du reste, n'est pas si mal trouvé pour caractériser la tracé *onduleux* qui est dessiné pour ce rempart.

(2) Cette perspicacité dans l'interprétation des graphiques n'apparaît guère plus heureuse, p. 96, n. 3, en signalant, d'après « Warren, *Explorations..., Rock contours*, pl. VI.... « une fontaine » dans la vallée centrale..... et une seconde entre le nord-est du mont Sion et le temple ». *Ces fontaines* sont indiquées comme complément de certain « aqueduc dont la cuvette est creusée dans le roc » et qui est voûté avec « cinq à six voussoirs qui rappellent l'art phénicien » (?). Vérification faite sur la pl. VI de Warren, on trouve que la double mention « Old Fountain », aux endroits indiqués, s'applique à deux de ces jolis édicules désignés dans l'*Ord-*

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

P. 178. Il s'agit d'un égout, *drain*, fouillé dans le fond du Tyropœon : « M. Bliss est d'avis que ce canal est le plus ancien de tous ceux qu'il a rencontrés au fond de la vallée. Il est arrivé à cette conclusion non pas tant parce que le système de construction rappelle celui de l'aqueduc trouvé par M. Warren,... mais plutôt parce qu'il est manifestement antérieur au canal dans lequel il débouche depuis. Sa voûte, comme l'explorateur l'a constaté, a été taillée à coups de ciseau, lorsqu'on fit passer devant lui le canal qui vient du nord ». La référence à *Excavations...*, « p. 138 », est fausse; mais plutôt que d'en demander une autre quelconque, il faut mettre les pages de la *Revue* à la disposition du R. P. pour imprimer *in extenso*, en regard de son enfilade de mots français, le texte anglais de Bliss d'où il a pensé extraire seulement ces « résultats positifs ».

En voilà assez peut-être pour faire comprendre que la *Revue* ne puisse entrer dans la discussion d'une théorie exégético-topographique établie par la méthode qui vient d'être caractérisée. Le jour où les faits auront pris la place inutilement occupée par d'amples déclarations de principes, par de vains appels à une critique toujours absente, et par de stériles invocations à des recherches archéologiques précises, calmes, indépendantes, les argumentations topographiques opposées par le R. P. à telle ou telle opinion émise dans la *Revue* seront exposées ici avec tout le soin possible et avec plaisir.

Avant de clore cette enquête attristée et fastidieuse sur le nouveau livre du R. P Meistermann, il faut constater le bien-fondé de la préface épiscopale louant cette œuvre érudite d'avoir été « respectueuse de la foi » et de s'inspirer « des recommandations de la S. C. de la Propagande touchant la modération et les égards dus aux personnes » (p. VII). Aussi bien, me paraît-il en effet que la foi ne s'y trouve compromise ni de près ni de loin, malgré d'imprudents essais de l'intéresser en quelques traditionnelles on non traditionnelles opinions topographiques. Par ailleurs le livre est dépourvu de tout « appendice » à l'adresse de qui que ce soit. Si en mainte page reparaissent de plus ou moins véhémentes apostrophes contre telle « facétie d'opérette » (p. 40, n. 1), contre ceux qui omettent des « textes scripturaires importants et de remarquables découvertes topographiques » (p. XXIV), contre la « Pauvre apologétique » de qui compromet le Saint-Sépulcre en traitant de la cité jébuséenne (p. 153 s., cf. XXVI), contre les auteurs qui ont fini « pour ainsi dire. par avoir raison du culte de la tradition » (p. XXIV, — qu'est-ce que c'est que ça, le culte de la tradition?), etc., il n'y a là qu'indulgente pitié.

Faut-il signaler que la correction et la rédaction du livre ne laissent pas moins à désirer que son érudition (1)? Sa préparation hâtive suffirait à l'expliquer, car les vo-

nance Survey, Jerusalem (p. 80 s.) comme des « Saracenic fountains » alimentées jadis par le canal des Vasques. On admirera au surplus que le R. P. mette une telle ardeur à découvrir partout des sources pour l'usage de la ville ancienne; il estime en effet que « les Chananéens... ne paraissent guère avoir eu grand souci de l'eau de source dans le choix de leurs places fortes. A Jérusalem... trouver une position inaccessible... semble avoir été la principale préoccupation » (p. 97 s.). Mais alors, les *laborieuses* « Découvertes autour de Mamillah » (p. 129 ss.)...?

(1) Il y a bien, à la fin du volume, un *errata* contenant sept corrections; mais un sort fatal a voulu que deux fussent de nouvelles erreurs, et le correcteur s'est arrêté, on ne sait pourquoi, à la p. 25. Erreurs de l'errata : « page XI, ligne 7 », *lis.* p. XIII. — « page IX, ligne 13, — *andiguer*. lire : *indaguer* », constitue un rébus insoluble pour moi.

On pourrait signaler aussi, au hasard : « Jébusiens » (p. 26) a pour pendant « salomonéennes » (p. 98). — *nd*, *lis. and* (p. XXI, n. 5). — *Pregrin*, *lis. Peregrin.* (p. 27). — Une négation parasite dans la seconde phrase de la n. 1, p. 47. — « second enceinte » (p. 150, n. 4). — « divers zones » (p. 165). — « permetta » (p. 185). — « quoiqu'il en soit » (p. 9, 40, 80). — Les noms propres ne sont pas vraiment assez protégés contre les caprices des protes : « Raouby » (p. 8), *lis.* Raouaby. — « Maugrabions » (p. 81). — « *Sïloam* » (p. 106). — « Zohaleth » (p. 124), *lis.* Zohéleth. — « Schlegel » (p. XXV et 16), *lis.* Schlœgl. — « Pocoke » (p. 102), *lis.* Pococke. — « Gesenïus » (p. 113), *lis.* Gesenius. — « Euthychius » (p. 131), *lis.* Eutychius. — « Bâres » (p. 151), *lis.* Bâris. — « Altew » (p. 186), *lis.* Alten. — « Gibon » (p. 156), *lis.* Gihon. — Jérusatem (p. 49). Tout ceci, il est vrai, n'est guère que le tribut — un peu lourd — de l'humaine faiblesse à l'incorrection typographique. Le style du R. P. abonde en expressions qui lui donnent l'aspect d'un français *dialectal : Tentation à voir* (p. XXII); *démarquer* au sens de *délimiter* (p. 48 et 89); *assoiffer* (p. 129) : *eaux mé-*

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

lumes s'accumulent avec une rapidité déconcertante sous la plume inlassable du R. P. : voici le huitième volume depuis 1900. Un dernier hommage est également dû à la vérité et à l'éditeur : le livre est en beaux caractères, sur beau papier; son prix est modique, après tout, si l'on considère les surprises que cette lecture réserve ; enfin l'illustration — constituée par des photographies de la ville moderne, des plans, des cartes et des diagrammes — ne laisserait rien à désirer si les photographies étaient toutes en rapport plus intime avec le sujet, les plans plus développés. les cartes plus sûres et les diagrammes plus élégants, quelques-uns plus précis, dût l'harmonie avec le texte en être moins parfaite.

nagères (p. 81); ou éconduites au dehors (p. 159, n. 1); un mur qui *fait panse* (p. 181 s.); une eau qui *déverse* (p. 182) — pour *se déverse* —, sont des échantillons d'acceptions inusitées dans le français de tout le monde. — Que si l'on passe à l'examen des phrases, on constatera vite dans leur structure des accords insolites de temps verbaux : P. 65 : « dans l'hypothèse qu'ils fussent construits simultanément... ». — P. 109, n. 1 : « L'argument aurait quelque valeur, si les auteurs..... fussent mentionnés... ». — P. 200 : « ... il est impossible... dut-on » (*lis.* dût-on). — P. 222 : « ... ce nom n'aurait pu passer..... que si son prolongement... portât originairement... ». — P. 226 : « Le choix des expressions..... se confirmait... à la conception ». — P. 228 : « De nos jours encore, *le prêtre monte à l'autel*, celui-ci se trouva-t-il dans un crypte, de plain pied avec le sol ». — Il y a pourtant des phrases *à effet*, intéressantes ; exemples : P. 20 : « Avec une pénétration toute orientale, disons prophétique, David voulut faire de sa capitale le centre religieux d'Israël..... Car ces pèlerinages occasionnaient de véritables foires, associées aux cérémonies du culte, et développaient la conscience nationale... ». — P. 28 : « Le Gareb..... ne peut revendiquer l'honneur d'avoir appartenu à la « ville de David », et d'avoir servi d'assiette au Millo... » — P. 53 : « ... les Romains, qui avaient tant fatigué pour forcer les murs les plus faibles, eurent l'heur de se rendre maitres sans peine... etc. ». — Il y a aussi des phrases *informées*, par exemple celle-ci : « C'est assez dire les dimensions et le faste de ce nouveau quartier religieux et royal. Des fouilles faites un peu partout en Orient, mais surtout à Suse...., peuvent nous en donner une idée » (p. 22 s. — Il manque le *code d'Hammourabi*, pour les badauds; car les autres lecteurs demanderont en quoi *jusqu'à ce jour* les découvertes d'ailleurs admirables de Suse nous ont renseignés d'un iota sur « le faste » ou « les dimensions » du Temple et des palais royaux de Jérusalem). Enfin il y a des phrases *travaillées*, du type suivant : « Ezéchias ne se fit pas l'illusion que Sennachérib, tout en cherchant à terrasser l'Egypte, châtierait aussi Juda qui se trouvait sur sa route, et qui par moments s'était ligué contre elle (?) avec sa rivale » (p. 145).

Jérusalem.

H. VINCENT, O. P.

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

BULLETIN

Questions générales. — Deux nouveaux volumes de la grande encyclopédie protestante (1). Les articles bibliques sont rares dans le vol. XVI. Signalons *Priestertum im A. T.* par Köberle, *Prophetentum des A. T.* par v. Orelli, *Psalmen* par Kittel, *Richter in Israel* par v. Orelli. Ce dernier article ignore le commentaire des Juges publié par le Père Lagrange en 1903 et cite la *Geschichte Israels* de S. Oettli parue en 1905. Il ne faudrait pas croire pour cela que la *Realencyklopädie* ignore les travaux catholiques. Tout dépend des collaborateurs. C'est ainsi que les excellents articles de Baudissin dans le vol. XVII tiennent compte très attentivement des *Études sur les religions sémitiques* (cf. surtout l'article *Sanchuniathon*). Ces articles sont d'ailleurs des modèles de science prudente et bien informée. C'est d'abord une étude de dix pages sur le dieu Rimmon : 1) Le dieu araméen Rimmon, d'après les témoignages de l'Ancien Testament, de la massore, des inscriptions, et de la littérature grecque; 2) Le dieu assyro-babylonien Rammân, très bien documenté, surtout d'après les travaux de Zimmern; 3) Les traces du nom divin Rammân en dehors des domaines araméen ou assyro-babylonien; 4) L'étymologie du nom divin. Près de vingt pages sont consacrées à Sanchoniathon et, par le fait même, à Philon de Byblos, qui est l'auteur probable des fragments attribués par lui à l'écrivain phénicien. S'il y a plaisir à parcourir les recherches, si nourries de faits, de M. Baudissin, il est pénible de trouver une certaine animosité dans presque tous les articles relatifs, de près ou de loin, à l'Église catholique. Dans *Römische Kirche*, M. Kattenbusch nous dit que « pour l'Église orientale le christianisme est un culte, pour le protestantisme une idée du monde (*Weltanschauung*), pour le catholicisme romain un pouvoir (*Herrschaft*) ». L'auteur ajoute que cette démarcation ne vaut naturellement qu'*a potiori*. On est étonné du parti pris qu'il y a à mal interpréter les coutumes ou les lois de l'Église. Ainsi les décisions du concile du Vatican rendraient illusoire en pratique l'autorité de la sainte Écriture. Pourquoi? Parce que, pour les protestants, l'Écriture possède la *semetipsam interpretandi facultatem*. Laissons aux élèves de lieux théologiques le soin de rétorquer l'argument et constatons, une fois de plus, combien il est difficile d'être impartial dans l'appréciation des divergences religieuses. Dans l'article sur le rosaire, signé de M. Zöckler, on trouve une insistance remarquable à stigmatiser le caractère mécanique de cette prière. L'auteur eût dû s'inspirer aux bonnes sources et comprendre que le rosaire n'est pas la récitation machinale de *Pater* et d'*Ave*, mais qu'il exige la méditation des mystères de la vie du Christ. Qu'importe dès lors la ressemblance purement extérieure qui peut exister entre ce moyen de prier et d'autres analogues usités chez les musulmans ou les bouddhistes? La *Realencyklopädie* gagnerait beaucoup à faire abstraction de tout préjugé confessionnel.

(1) *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3ᵉ éd. par Albert Hauck, vol. XVI et XVII. Hinrichs, Leipzig.

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

Cultes, mythes et religions (1), par M. Salomon Reinach, est un recueil de mémoires ou d'articles (trente-cinq), déjà publiés pour la plupart, surtout dans *L'Anthropologie*. Les thèmes sont très variés, du Tabou et du Totémisme à une pseudo-mystique du XVII^e siècle, Antoinette Bourignon, en passant par les apocryphes et sans négliger l'évolution en théologie, Reuss et l'abbé Loisy. Plusieurs de ces articles supposent une compétence très spéciale, acquise par la connaissance approfondie du Musée de Saint-Germain : *L'art plastique en Gaule et le druidisme; L'orbis alius des Druides; la Vierge de Séna; Teutatès, Esus, Taranis; Sucellus et Nantosvelta; Tarvos Trigaranus; Celtica*, etc.; les études sur *Le Christianisme à Byzance et la question du Philopatris, Satan et ses pompes*, regardent le christianisme et sont fortement motivées; *L'origine des prières pour les morts* (orphique et égyptienne), *Le roi supplicié* sont bibliques, mais plus que contestables. Les théories favorites de l'auteur sont exposées très ingénieusement dans : *Quelques observations sur le Tabou; Principes généraux du totémisme animal; Les survivances du totémisme chez les anciens Celtes; Totémisme et exogamie; La domestication des animaux; La théorie des sacrifices*, etc... Une théorie générale évolutioniste est esquissée dans l'*Introduction*, et c'est de beaucoup la partie la plus faible; il suffirait pour le constater d'en voir l'aboutissement dans l'étrange chapitre : *La prohibition de l'inceste et le sentiment de la pudeur*. L'érudition est comme toujours extraordinairement riche, les rapprochements souvent suggestifs et d'autres fois risqués.

Ce n'est pas pour avoir le dernier mot, mais il est des reproches qui sont plutôt pénibles. Le R. P. Brucker écrivait : « Je ne puis que me féliciter d'avoir été en quelque sorte obligé à cette citation; car il en ressort clairement que la pensée de M. Göttsberger, que le R. P. Lagrange a voulu « résumer » dans le passage de la *Revue biblique* relevé par moi, y a subi de fortes modifications, involontaires naturellement... Les inexactitudes d'interprétation que j'ai dû constater, etc... » (2). Or M. Göttsberger écrit aujourd'hui : « L[agrange] prétend avoir rendu exactement mon article allégué, et je dois encore sur ce point donner raison à L[agrange] contre B[rucker] » (3). Voilà qui est clair.

Progrès modéré ne signifie pas course libre. Il faut le dire en abordant « l'histoire des religions ». Le principal organe de la méthode d'exégèse dite d'histoire des religions est, comme on le sait, la collection dirigée par MM. Bousset et Gunkel et inaugurée par un manifeste de ce dernier (cf. *RB*. 1904, p. 271 ss.). Plusieurs fascicules ont paru depuis, de tendances assez diverses. *Im Namen Jesu*, « au nom de Jésus », par M. Wilhelm Heitmüller, porte en sous-titre : Enquête philologique et d'histoire religieuse relative au N. T., spécialement à l'ancien baptême chrétien (4). L'auteur insiste sur la valeur que plusieurs peuples anciens, les Égyptiens en particulier, semble-t-il, attachaient aux noms, surtout aux noms divins, regardés comme ayant une énergie propre, et presque la portée d'une hypostase. C'est à cette croyance générale qu'il rattache l'invocation du nom de Jésus ou des personnes divines surtout dans le baptême. Pourvu qu'on ajoute comme l'auteur, et sans doute en insistant davantage : *mutatis mutandis*, et qu'une action surnaturelle ne soit pas, sans plus, qualifiée de magie, on peut reconnaître un grain de vérité dans cette recherche d'ailleurs diligente et méthodique. Lorsque l'au-

(1) In-8° de VII-436 pp., avec 43 gravures dans le texte. Paris, Leroux, 1905.
(2) *Études*, mars, p. 856.
(3) « L. behauptet, meinen angezogenen Artikel richtig wiedergegeben zu haben, und ich muss auch hierin L. gegen B. Recht geben » (*Biblische Zeitschrift*, 1906, p. 330).
(4) In-8° de x-347 pp.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

teur conclut que le nom et l'eau représentent dans le baptême deux quantités sacramentelles, on peut rappeler la formule scolastique plus claire de la matière et de la forme. Il est assez curieux que tandis que le protestantisme rationaliste atténuait autant que possible le caractère sacramentel — des sacrements, dont on diminuait aussi le nombre, la nouvelle école verrait volontiers des sacrements partout, et c'est ainsi que le nom de Jésus à lui seul devient « une sorte de sacrement » (p. 333)!

Le troisième fascicule est de M. Jean Weiss. Désireux d'arrondir les angles et d'éviter le conflit déchaîné entre M. Gunkel et M. Wellhausen, ce dernier protestant au nom de la critique littéraire et historique contre les nouvelles méthodes comparatives, M. Weiss intitule son étude sur l'Apocalypse de Jean « contribution à l'histoire littéraire et religieuse (1) ». C'est même surtout une analyse littéraire, mais cette analyse, nuancée par l'idée mère de Gunkel de la continuité des traditions impersonnelles, est une réaction contre les disséqueurs de profession qui ne tiennent plus compte de la pensée du rédacteur, aussi bien que contre l'école de Tubingue qui creusait un fossé infranchissable entre l'Apocalypse et le quatrième évangile. Il faut seulement savoir que quand M. Weiss dit Jean et johannique, il ne s'agit pas de l'apôtre, fils de Zébédée, mais d'un Jean d'Asie Mineure, le presbytre. C'est à lui qu'il applique ce que la tradition disait de saint Jean, l'Apôtre, avec des changements notables, il est vrai, mais relativement modérés. Voici en gros comment les choses se seraient passées. Jean, le presbytre, — il ne sera jamais question de l'autre, — a composé vers l'an 60 une apocalypse, la plus grande partie de notre Apocalypse. Divers autres éléments étaient groupés dans une seconde apocalypse, juive. Le rédacteur de l'Apocalypse actuelle appartenait au cercle de Jean. Il a bloqué le tout au moment du règne de Domitien auquel il a appliqué la désignation de la bête. Pourquoi Jean, qui vivait encore, et qui avait écrit les épîtres, n'a-t-il pas refondu lui-même son écrit? On ne sait. On comprend plus facilement que, peu après sa mort, survenue vers l'an 100, un de ses disciples ait écrit selon sa tradition et son esprit le quatrième évangile. Le contraste entre l'esprit eschatologique et l'Évangile mystique immanent s'explique simplement par la différence des temps. On a cessé d'attendre la parousie, on a tiré parti de l'action même de Jésus considérée désormais comme l'Épiphanie attendue. On voit assez que tout cela est fort conjectural, mais on peut dire que la critique est désormais sur une meilleure piste, qui la rapprochera probablement davantage de la tradition. Il y a plaisir à voir M. Weiss s'appliquant à comprendre le rédacteur comme un auteur véritable, non comme un rabouteur de pièces mal ajustées, et à établir des points de contact entre les divers écrits que l'antiquité attribuait au même saint Jean.

Le programme primitif de la collection est repris par M. Van den Bergh van Eysinga qui cherche quelles peuvent être les influences hindoues dans l'Évangile (2). Il en trouve, mais, à ce qu'il semble, parce qu'il se contente trop facilement.

M. J. Meinhold prétend, dans un cinquième fascicule (3), que le Sabbat est une invention d'Ézéchiel. Cette thèse radicale a son point d'appui sur le prétendu sabbat babylonien du quinzième jour de la lune (cf. *Études sur les religions sémitiques*, 2e éd., p. 292, n. 2), dont l'existence est du moins douteuse, et suppose un tel bouleversement dans la tradition religieuse d'Israël, qu'on peut se dispenser de la discuter ici en détail.

Les derniers fascicules parus sont *Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie*, de M. Hugo Gressmann, et *Die Lade Jahves*, de M. Martin Dibelius.

(1) In-8° de 164 pp.
(2) In-8° de 104 pp.
(3) In-8° de 52 pp.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

On voit que nous n'avons point affaire ici à une école. Le champ est immense, les sentiers ne sont pas frayés, aucun domaine ne prête davantage à l'illusion des mirages. Mais combien il est plus facile d'intéresser le public à ces rapprochements — même décevants — qu'aux statistiques arides de la critique textuelle ou littéraire! Tout converge pour conseiller la prudence, et tout suggère l'entraînement. Des maîtres exercés depuis longtemps à ces opérations délicates, comme M. Clermont-Ganneau, ont souvent crié : « Gare aux fondrières! » Nous ne demandons pas à la nouvelle collection de prendre cet avertissement comme *motto*, mais il sera bon de ne pas le perdre de vue. Ce n'est pas assez de regarder la religion chrétienne comme la couronne des religions et la synthèse de ce qu'elles ont de meilleur; il faut encore reconnaître le principe divin qui l'anime et lui permet de s'assimiler certains éléments humains sans perdre son caractère de religion révélée, tout en maintenant mieux ainsi son efficacité et la satisfaction qu'elle donne à nos meilleurs instincts.

La méthode comparative étant ouverte à tous, un Israélite, en se servant du même thème que M. Heitmüller, a prétendu montrer la supériorité du judaïsme sur le christianisme.

L'ouvrage de M. le Dr. B. Jacob, rabbin de la communauté juive de Göttingen, *Im Namen Gottes* (1), paru en 1903, ne nous a été envoyé qu'en décembre 1905. Le contenu du livre proteste contre le titre, car le but de l'auteur est de démontrer que la locution בשם יי ne doit pas se traduire par : au nom de Iahvé, mais par : sous le mot Iahvé. Au nom de Iahvé, comme « au nom du roi », semblerait indiquer qu'on agit au nom de Dieu, comme son représentant. Or cela est bon pour le christianisme, misérable compromis entre le paganisme et le monothéisme, cela ne convient pas à la pure religion de l'A. T.! Le dieu des Juifs n'a pas de représentants, personne ne peut parler en son nom. Cela va si loin que le passage célèbre (Ex. **23**, 20 s.) : « Voici que j'envoie un messager (מלאך) devant toi... car mon nom est en lui » fait allusion à Josué dont le nom est matériellement composé en partie du nom de Iahvé! A cette doctrine quintessenciée l'auteur oppose la pratique du christianisme, où le nom a une importance qui touche aux usages magiques. Inutile d'insister sur le caractère et la portée de ces élucubrations.

Sans entrer dans le détail, nous devions insister sur ces études. Elles seront bien ou mal conduites, mais il est incontestable que désormais elles seront de plus en plus pratiquées à propos de la Bible, pour cette raison décisive que la Bible est avant tout un livre religieux. A nous de montrer que loin de ravaler la Révélation au rang des autres religions, elles ne font que mettre mieux en relief ce qu'on a appelé la transcendance du christianisme, et la conservation intégrale dans l'Église catholique de la religion fondée par Jésus-Christ.

Nouveau Testament. — La *Revue d'histoire et de littérature religieuses* a publié dans son numéro de mai-juin 1906 un article sur « les origines des controverses trinitaires » signé Antoine Dupin. C'est une attaque peu déguisée contre la divinité de Jésus et le dogme de la Trinité. En la signalant, nous ne la dénonçons pas, car l'auteur ne paraît pas du tout soucieux de se cacher pour pratiquer plus librement l'hérésie; nous ne manquons pas à la charité envers un catholique, peut-être un prêtre, car si l'auteur est né catholique il a ensuite adopté les conclusions extrêmes du libéralisme protestant; nous ne renonçons pas aux droits de la critiqu , car nous ne saurions voir un résultat de la critique dans l'étude très super-

(1) In-8° de VII-176 pp. Berlin, Calvary.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

ficielle de M. Antoine Dupin : ce n'est guère qu'un résidu de la théologie de M. Holtzmann auquel nous sommes fréquemment renvoyés. Voici quelques échantillons pour justifier notre appréciation : « Mais on ne pouvait oublier que Jésus aimait à présenter Dieu comme le Père commun de la famille humaine; que, pour exciter les hommes à pratiquer la vertu, il leur rappelait leur titre d'enfants de Dieu; et que lui-même, ayant conscience d'être par ses sentiments à la hauteur de ce noble titre, s'appelait volontiers *le Fils*, comme pour s'offrir en modèle à ses frères. Aussi, quand on désignait Dieu sous le nom de *Père* (et l'on était heureux de voir en Dieu le Père du peuple élu) le mot *Fils* s'offrait de lui-même pour désigner Jésus » (p. 269 s.). Les preuves sont sans doute dans M. Holtzmann et dans *l'Évangile et l'Église* auxquels nous sommes renvoyés; ce qui nous dispense de discuter. Plus loin : « Toutefois, si l'on avait les éléments d'une Triade, on n'avait pas de Triade proprement dite. On croyait au Père, au Fils et au Saint-Esprit, mais on ne disposait d'aucun lien pour les unir ensemble » (p. 222). Cette énormité, on ne la trouverait, je pense, chez aucun critique de marque, car on avait bien du moins entre le Père, le Fils et le Saint-Esprit ce lien que le Père était Dieu, le Fils, Fils de Dieu, et l'Esprit, Esprit de Dieu. C'était quelque chose, et on n'a rien trouvé depuis que des formules pour exprimer « ce lien ». « Pendant près d'un siècle, les deux doctrines, la doctrine primitive appelée plus tard ébionite, et la doctrine paulinienne, vécurent l'une à côté de l'autre, sinon en bons termes, du moins sans hostilité ouverte... La divinisation de Jésus fut acceptée de bonne heure par toute l'Église; il n'en fut pas de même de la théorie du Logos » (p. 229 s. et p. 231). Il faut noter que la doctrine paulinienne de notre auteur ne comprenait pas encore la « divinisation » de Jésus : « les chrétiens d'origine païenne apprenant que Jésus était le Fils de Dieu venu pour sauver les hommes et juger le monde, crurent ne pouvoir moins faire que de lui appliquer le nom de son Père, et ils l'appelèrent Dieu ». Tout cela était sans doute la chose la plus naturelle du monde, tout cela est dit d'un ton tranquille et tranchant avec douceur. On dirait d'un reportage : le public monarchique européen, ayant appris que la fille du président de la République des États-Unis visitait la France, crut ne pouvoir moins faire que de lui donner le titre de princesse Alice... « Néanmoins, chacun de ces termes (1) en entrant dans la Triade, faillit la faire sauter en éclats... De là résulta un phénomène important non moins que curieux. Chacun des deux termes en question, après avoir failli tuer la Triade, l'organisa à sa convenance. Il se forma ainsi deux Triades... Ces deux Triades régnèrent simultanément, la première en Orient, la seconde en Occident, et vécurent l'une à côté de l'autre à peu près en paix jusqu'à la fin du troisième siècle. A ce moment eut lieu entre elles un choc épouvantable; elles se livrèrent l'une à l'autre de furieux assauts qui remplirent tout le quatrième siècle. A la fin de cette terrible guerre de cent ans, quand, épuisées, elles signèrent la paix, on put s'apercevoir que la victoire définitive était restée à celle qui régulièrement aurait dû être vaincue. » Mais, au fait, l'article serait-il extrait de *la Lanterne*, ou de *l'Aurore?*

Entre les propositions de M. Dupin et nos dogmes il y a un abîme; mais il n'y a guère moins de distance entre son impertinente légèreté et la méthode critique d'un vrai savant. On en jugera en comparant son factum à une brochure récente de M. Harnack, *Luc le médecin, auteur du troisième évangile et des Actes des Apôtres* (2).

(1) La divinisation de Jésus et la théorie du Logos.

(2) *Lukas der Arzt* der Verfasser des dritten Evangelium und der Apostelgeschichte, eine Un-

Digitized by Google Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

M. Harnack semble avoir la même peine que M. Dupin à reconnaître la divinité de Jésus, mais par ailleurs il affirme que les prémisses de la critique sur lesquelles M. Dupin table étourdiment ne sont rien moins qu'assurées. L'opinion « critique » estimait que l'évolution fondamentale du christianisme avait duré plus d'un siècle et s'était étendue sur toute la Diaspora. M. Harnack est convaincu, et il entreprend de prouver par un examen minutieux des faits, que « *c'est proprement dans les années 30-70, en Palestine, plus spécialement à Jérusalem, qu'est arrivé et s'est accompli tout* ce qui s'est développé plus tard ». La Phrygie, saturée d'éléments juifs, et l'Asie ont seules encore joué un rôle. Pour le moment le savant de Berlin restreint sa thèse à saint Luc, auteur des Actes et du troisième évangile. Quatre chapitres : Enquête générale; Enquêtes spéciales sur la relation qui dit *Nous* (*Wir-Bericht*) dans les Actes ; Sur la prétendue impossibilité d'attribuer à Luc le troisième évangile et les Actes ; Conséquences. Quatre appendices : L'auteur du troisième évangile et des Actes est un médecin; Enquête sur la langue et le lexique de Luc **1**, 39-56, 68 à 79; **2**, 15-20, **41**-52; La lettre de Jérusalem, Actes **15**, 23-29; Luc et Jean.

M. Harnack ne songe pas à dissimuler qu'il revient à la tradition sur ce point, et si ses amis s'en offusquent, il les prie d'examiner ses preuves. Il est plus mécontent que des adversaires l'aient représenté comme revenant à la tradition pour le fond des choses (*Sachkritik*). Et il était en effet assez maladroit de le transformer malgré lui en apologiste du dogme catholique. Constatons donc que sa réaction ne va pas jusque-là. La tradition avait raison pour les cadres chronologiques, les personnalités dirigeantes, le sol; M. Harnack le reconnaît, mais ne se croit pas pour cela frustré du droit d'exercer sa critique sur les documents et d'apprécier les faits autrement que ceux qui les lui font connaître. Pourtant il a l'esprit trop pénétrant pour ne pas s'apercevoir qu'il y a quelque chose de changé : « Les problèmes sont devenus beaucoup plus difficiles par ce raccourcissement du temps et le poids des personnes qui ont encore appartenu à la première génération. Si c'est, par exemple, Luc qui est l'auteur du grand ouvrage historique et non un anonyme insaisissable qui l'a compilé plus tard, le problème psychologique et historique qui en résulte est extraordinairement grave. Il est à peine moindre que celui que nous offre l'auteur du quatrième évangile, qui raconte aussi bien le miracle de Cana que les discours d'adieu » (p. IV). Si nous comprenons bien ces lignes, la grosse difficulté est qu'un homme comme Luc, grec, médecin, collaborateur de Paul, qui a connu Marc, Silas, Philippe et Jacques « le frère du Seigneur », ait raconté des miracles et ait cru au miracle des miracles en Jésus. Cela veut dire aussi que quarante ans sont un bien court laps de temps pour qu'une prétendue théologie paulinienne remplace la prétendue théologie ébionite et soit aussi remplacée dans toute l'Église par la divinisation de Jésus !

D'autres l'avaient senti. Si le temps manquait après, ne pouvait-on chercher avant ?

On nous a tellement rebattu les oreilles depuis quelque temps de la divinisation de l'homme Jésus, que cela fait l'effet d'un intermède divertissant d'entendre parler du culte du dieu Jésus un siècle avant notre ère (1). Cette surprise nous est procurée par un mathématicien de profession, théologien par goût, M. William Benjamin Smith (2).

tersuchung zur Geschichte der Fixierung der urchristlichen Ueberlieferung, von Adolf Harnack, in-8° de v-160 pp. Leipzig, Hinrichs, 1906. C'est le premier fascicule d'une série de contributions à l'Introduction du Nouveau Testament.

(1) *Der vorchristliche Jesus* nebst weiteren Vorstudien zur Entstehungsgeschichte des Urchristentums, miteinem Vorworte von Paul Wilhelm Schmiedel, 8° de XIX-243 pp. Giessen, Töpelmann, 1906.

(2) L'auteur écrivait à M. Schmiedel : « *My vocation is mathematics, my avocation is theology* » (p. IX).

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

Après avoir publié plusieurs articles en Amérique, il se présente maintenant au public allemand, sans doute pour provoquer la critique dans sa principale citadelle. Car, il le déclare sans détour, si l'orthodoxie s'est usée par l'emploi des solutions artificielles, le libéralisme, enchaîné au rationalisme, est encore moins apte à donner satisfaction à l'intelligence humaine (p. 104).

Pourtant M. Smith ne se présente pas avec un système complètement coordonné. Son volume comprend cinq études. La dernière, *Sæculi silentium*, n'est pas aussi apocalyptique que le titre le pourrait suggérer : cela veut dire que l'épître aux Romains était inconnue avant l'an 160. La quatrième : *Le semeur sème le Logos* est l'interprétation de la parabole du semeur : le semeur est Dieu, le thème c'est la création du monde par le Logos, les états du sol sont les hommes terrestres, psychiques et pneumatiques; le tout d'après les Naasséniens, antérieurs à l'ère chrétienne. Les trois premières études : *Le Jésus pré-chrétien*, *La signification du surnom de Nazaréen*, *Anastasis*, contiennent plus distinctement les vues propres de l'auteur. Voici ce qu'on croit saisir. L'évangile n'est pas l'histoire d'un fait, mais la traduction sous forme d'histoire des idées qui étaient nées, s'étaient développées, avaient fusionné de 100 av. J.-C. à 100 après notre ère. D'abord le culte de Dieu sous le vocable de Jésus, ou de Nazoraios, expressions à peu près synonymes et qui signifiaient *Salvator* et *Servator*. Puis le culte du Christ, autre épithète de la divinité envisagée comme Roi et comme Juge. L'équation Jésus-Christ est le point de départ du christianisme. Il existait donc, avant Jésus, une secte juive plutôt héllenistique, qui adorait Dieu-Jésus dans un certain mystère : on les nommait Nazoréens ou Nasariens, à cause du culte du Dieu-Protecteur. Cette appellation ne pouvait avoir aucun rapport avec Nazareth, pour la bonne raison que cette petite ville n'existait pas. Le culte de Jésus avait plusieurs foyers, et l'auteur des Actes le savait si bien qu'il a essayé d'expliquer ce fait en inventant la réunion de la Pentecôte et la dispersion des premiers chrétiens. Nous reconnaissons la situation véritable à certains indices; d'abord le passage le plus important de l'ancienne littérature chrétienne (Actes 18, 24-28), qui nous montre Apollo prêchant τὰ περὶ τοῦ Ἰησοῦ, c'est-à-dire la doctrine de Jésus, quoiqu'il ne connût que le baptême de Jean, c'est-à-dire rien du tout du Jésus historique! On rencontre ensuite Simon le magicien, représentant une ancienne branche du Christianisme, et ce mage Elymas, nommé aussi Bar-Jesu, fils de Jésus, adorateur de Jésus! Ne lit-on pas dans un hymne des Naasséniens (Hippolyte, V, 10) que Jésus est dieu? Or cet hymne doit être antérieur à notre ère, d'autant que personne ne peut dire combien il est ancien. Quant au sens de Protecteur du mot *nôṣri*, il est surabondamment prouvé par les usages de la racine *nṣr*, attestés depuis peu par le Code de Hammourabi! Le libéralisme critique a beau faire, il ne tirera jamais le Christ d'un homme. Le Jésus-Christ n'était pas homme, mais Dieu, le Roi des Rois, le Sauveur, le Dieu protecteur. Un dernier argument emporte tout; on lit sur un papyrus de Paris : « Je t'adjure par Jésus, le Dieu des Hébreux ». Or, ce papyrus est au moins aussi ancien que le début de notre ère!

Comment expliquer l'application de ce culte au Jésus de l'histoire (1)? M. Smith ne s'en charge pas. On voit surgir dans certaines couches géologiques des animaux qu'on ne trouvait pas dans les couches antérieures; on les constate sans pouvoir donner raison de leur présence. Il faut bien cependant risquer une hypothèse. Le judaïsme

(1) M. Smith ne semble pas nier l'existence de Jésus de Nazareth (tout en niant l'existence de Nazareth), mais il n'attribue à sa vie aucune importance dans la fondation du christianisme (Cf. p. XVI).

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Digitized by Google

Original from
CORNELL UNIVERSITY

attendait le royaume de Dieu, événement fulgurant qui devait placer à la tête du nouvel ordre de choses un être divin, le Messie, ou Michel, ou le Fils de l'homme. Cette intronisation se nommait *anastasis*. Ajoutez à *anastasis* « des morts », et cela donne le sens de résurrection. Longtemps on se berça de cette espérance, sans avoir une idée bien nette du roi-divin. Après la prise de Jérusalem, quand l'espérance fut déçue, elle se releva triomphante, et puisque le royaume s'obstinait à ne pas venir et qu'on en désespérait, on décréta qu'il était arrivé! Les adorateurs de Jésus ou du Christ tombèrent d'accord que le Jésus de l'histoire était Jésus-Christ, et son intronisation fut remplacée par sa résurrection. Ce n'est pas plus difficile que cela, et M. Smith ne semble pas du tout avoir l'intention de rire. Nous non plus. Il y a quelque chose de très instructif dans cette logique de mathématicien. Il ne songe pas à se dérober à l'interprétation loyale des textes. Il reconnaît que les paraboles contiennent la doctrine d'un royaume de Dieu qui s'implante et se développe, et il ne songe pas à nier que les premiers textes confessent aussi fortement le caractère surnaturel et divin de Jésus que sa carrière humaine. La divinisation — par qui? comment? et combien rapide! — telle que l'enseigne l'exégèse radicale, lui paraît avec raison de toute invraisemblance. Il lui paraît même nécessaire, tant le culte de Jésus est évident, de le supposer antérieur.

C'est là un état d'esprit qu'il n'est pas sans intérêt de constater. Quant à la solution proposée, nous ne pouvons lui reconnaître d'autre valeur que de prouver — une fois de plus — l'impossibilité d'expliquer l'origine du christianisme sans y voir une intervention de Dieu.

Qu'il est bon, après avoir poursuivi en vain un Jésus chimérique, de retrouver le vrai Jésus ! Et le mieux ne sera-t-il pas toujours de le laisser parler lui-même? C'est ce qu'a pensé M[gr] Batiffol quand il a proposé aux esprits agités ou inquiets, comme le meilleur remède, *L'enseignement de Jésus* (1). L'ouvrage est composé d'après les Synoptiques, faisant partie d'une collection où il sera traité plus tard de saint Jean et de saint Paul. Une préface, une introduction et sept chapitres : La méthode d'enseignement de Jésus; L'enseignement de Jésus et la loi; La paternité de Dieu; L'âme de l'homme nouveau; Le royaume de Dieu; Jésus lui-même; L'avenir; puis quelques mots de conclusion. Il ne peut être indifférent à la *Revue* de constater que le succès a été sans nuages. Un recueil aussi conservateur que l'*Ami du Clergé* déclare que « M[gr] Batiffol se sert de la critique, non pour démolir, mais pour édifier », et que « c'est de l'érudition, mais de l'érudition qui s'est élaborée dans le recueillement et la prière » (2). Ce livre facile doit avoir été fait difficilement. Par où l'on entend que tout y coule de source, d'une source profonde, ménagée par une secrète et lente élaboration. L'érudition, au lieu d'être à la surface, comme il arrive trop souvent, est au fond des choses. Nous n'en voulons pour preuve que l'introduction, qui contient en formules claires et précises la solution des principaux problèmes soulevés par la critique. Comment nier la liberté d'auteur des Synoptiques et comment la concilier avec l'authenticité de l'enseignement de Jésus? M[gr] Batiffol a dit là-dessus ce qu'il fallait dire, et ces quelques pages demeureront le programme qui fixera dans ses grandes lignes le détail de l'exégèse, s'il n'était plus vrai de dire qu'elles sont le résultat d'un examen attentif au détail sans perdre de vue le groupement des faits.

Cet examen est critique, et voici ce qui en résulte : « Il était naturel qu'une tradition vivante, en faisant de la parole de Jésus l'aliment de sa vie, repensât cette pa-

(1) In-12 de xxvi-301 pp. Paris, Bloud.
(2) Juillet 1906, p. 617.

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

role et la mit au point de sa propre expérience, de ses besoins, de ses épreuves, de son savoir. C'est là une possibilité qu'on ne peut nier *a priori*. « Quiconque vous donnera un verre d'eau en mon nom, parce que vous êtes au Christ... », lisons-nous en saint Marc (**9**,40), et cette mention du Christ suggère que la parole est une parole de Jésus, adaptée par la prédication ecclésiastique » (p. XVI). L'auteur ajoute même, avec une nuance de réserve : « Je serais personnellement incliné à penser que maints textes de l'Ancien Testament qui sont insérés dans la trame de tels discours de Jésus — ainsi la longue citation d'Isaïe à la suite de la parabole du semeur (Mat. **13**, 14-15), — sont moins des citations faites par Jésus lui-même, que des sortes de concordances instituées par la tradition la plus ancienne » —, et peut-être pourrait-on le contester à cause de la prédilection de Jésus pour Isaïe qui ne paraît pas douteuse, mais il faut bien conclure avec Mgr Batiffol : « Les Synoptiques, enfin, ont donné à leur récit un cadre chronologique : mais bien peu des discours qu'ils rapportent ont une date. La plupart même sont moins des discours proprement dits, que des groupes de sentences ou de paraboles, dont l'unité est purement celle de leurs sujets respectifs... Ce conglomérat est le fait d'un procédé de la tradition rédactionnelle » (p. XVII). Et encore : « Dans de telles conditions, la juxtaposition, loin d'éclairer la parole, l'obscurcit : le lecteur est tenté de voir une suite, là où il n'y a qu'une rencontre. La maxime : « On donnera à celui qui a déjà, et à celui qui n'a pas, on enlèvera même ce qu'il a » (Marc, **4**, 25), est une maxime que les Synoptiques paraissent avoir été en peine de savoir où la placer (Cf. Luc, **8**, 18 et **19**, 26); mais saint Mathieu (1) (**13**, 12) l'a insérée entre deux réponses de Jésus, qui lui donnent, par le fait de cette juxtaposition contingente, un sens particulier que ni Marc, ni Luc, ne semblent avoir eu en vue. Il arrive ainsi qu'une parole de Jésus, pour être bien comprise, doit être isolée de son contexte et considérée en soi seule » (p. XVIII).

Ce ne sont là d'ailleurs que des constatations; espérons qu'on n'y verra pas des concessions fâcheuses faites à la critique. Mgr Batiffol marque très fermement le cran d'arrêt au bon endroit. C'est une page vraiment très belle, très ferme de dessin et très neuve d'expression, qu'il faut citer ici, car on ne l'a pas assez remarquée, et on peut dire que c'est sur ce point précis que doit se faire la conciliation de la tradition et de la critique : « Dans les trois Synoptiques, le même monde galiléen ou hiérosolymite est décrit sous les mêmes traits, le même enseignement est attribué à Jésus. Or, cette description de la vie juive, prise sur le vif, est antérieure à la ruine de Jérusalem et à l'anéantissement de la vie nationale juive, en 70. Et cet enseignement de Jésus est antérieur à l'existence des églises de Judée et à l'expansion du christianisme le plus primitif. Car, pour ne parler que de l'enseignement de Jésus, les vérités chrétiennes ne furent pas présentées par les apôtres dans la forme où Jésus s'était borné à les présenter : les épîtres de saint Paul, les discours de saint Étienne et de saint Pierre dans les *Actes* en font foi... Le royaume de Dieu était une conception qui, dans les cités grandes ou petites des provinces romaines, devenait une énigme qui avait besoin d'être traduite, et c'est la notion du salut. Le mystère de la personnalité de Jésus et de sa filiation divine avait besoin de s'analyser en articles de foi, et c'est la christologie de saint Jean, de saint Paul. Or ces conditions propres à la prédication du christianisme dans le monde n'ont pas laissé de trace dans la rédaction des discours de Jésus. L'enseignement primitif des apôtres et des églises était une *catéchèse*, — le mot est déjà dans saint Luc (**1**, 4), — c'est-à-

(1) Je copie, mais combien j'aimerais mieux Matthieu, en attendant la simplification de l'orthographe!

Digitized by Google Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146 Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

dire une exposition didactique de la foi et de la morale selon Jésus : l'*évangile* est autre chose que la *catéchèse*. Il est l'état natif de la doctrine » (p. XI-XIII). *L'évangile est autre chose que la catéchèse*, voilà ce qu'il faut bien comprendre et dire bien haut. C'est le secret du Nouveau Testament. Les critiques indépendants se donnent beaucoup de mal à expliquer pourquoi saint Paul se réfère si rarement à l'enseignement de Jésus, et pourquoi saint Pierre parle de sa Passion plutôt d'après Isaïe (53) qu'en témoin oculaire. C'est qu'autre chose étaient les paroles de Jésus, pieusement conservées par la tradition, autre chose le mystère de sa personne à la lumière que la résurrection projetait sur sa vie, et surtout sur sa mort, la mort du Fils de Dieu ! et c'est ce mystère que les Apôtres exposaient aux Juifs et aux Gentils, comme le secret du salut, sauf à leur transmettre fidèlement les paroles du Maître. Le langage de Jésus n'était plus le leur propre : « Il est un langage qu'on ne parla plus, mais dont l'archaïsme était sacré » (p. XIII).

C'est par cette formule qu'il faut limiter (1) ce que Mgr Batiffol a dit aussi de la mise au point de cette parole. Le succès de l'exégèse dépend du tact avec lequel ces deux éléments seront combinés. Cette conciliation se fera sur les thèmes fondamentaux et organiques. Et cela encore est dit justement et sobrement : « Mais dans ce que la tradition synoptique en rapporte, il est aisé de reconnaître des thèmes fondamentaux, qui sont d'autant plus remarquables, pour nous, que les évangélistes les ont rapportés sans se soucier de les présenter en forme didactique, sans paraître prendre garde à la logique doctrinale qui les ordonnait intérieurement. Jésus était un maître dont les disciples n'ont point compris à quel point il l'était, en ce sens qu'ils n'ont saisi sa parole parlée que d'une façon fragmentaire. En tout état de cause, elle nous est parvenue sous cette forme brisée. Et ce nous est une raison de dire que les idées organiques que nous y découvrons cependant, étaient hors d'atteinte de cette réaction qu'on imagine de la tradition sur son contenu » (p. XIX s.).

Il serait temps de passer à l'examen de ces idées organiques, ou plutôt il est déjà trop tard. Un seul point doit nécessairement être signalé. Dans une recension très pénétrante, M. Venard (2) a exprimé la crainte que Mgr Batiffol ait minimisé le messianisme pour exclure plus sûrement de l'enseignement de Jésus la préoccupation eschatologique de l'avènement glorieux immédiat. L'auteur avait cependant prévu l'objection, et on ne peut qu'adhérer à sa formule : « Le messianisme se résout en Jésus, comme se résout une énigme, loin que la conscience de Jésus soit une énigme que le messianisme résoudrait » (p. XXIII). Mais est-il juste de dire : « Le terme de « Christ » est un qualificatif, d'abord, et non pas un nom propre » (p. XXII)? Les disciples ont-ils suivi l'ordre étymologique, ou n'est-ce pas après qu'ils ont eu reconnu le Messie, qu'ils ont réfléchi sur le sens du mot? Et c'est bien sans doute par une appréhension excessive de l'eschatologie que Mgr Batiffol restreint le rôle de Daniel (3). Ce n'est pas d'après Daniel que Jésus aurait employé le terme de Fils de l'homme, mais d'après les anciens prophètes, pour exprimer sa volonté d'être le serviteur de Dieu, humble et même souffrant. Il est difficile d'exclure l'influence de Daniel, que tout indique avoir été vraiment extraordinaire, en présence des passages où le Fils de l'homme est bien celui de Daniel (Mc. 13, 26 ; 14, 62 ; Mt. 24, 30 ; 26, 64 ; Lc. 21, 27). L'idée de Mgr Batiffol demeure juste en ceci que Jésus a af-

(1) En ce qui regarde les Synoptiques.

(2) Dans la *Revue du clergé français*.

(3) A propos de Daniel : « La vision de Daniel est tout ensemble transcendante et nationaliste ». On sent que les termes ne s'accordent guère ; mieux vaut supposer dans Daniel deux visions différentes, le règne terrestre et l'au-delà.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

fecté d'entendre d'une action humble et de l'acceptation des souffrances un terme si glorieux. Le livre d'Hénoch prouve que la vision du Fils de l'homme sollicitait vivement les imaginations. Les portions où le Fils de l'homme est messianique sont trop liées au reste dans *le livre des Paraboles* pour être des interpolations chrétiennes, et le livre fait trop peu allusion à Jésus pour être tout entier chrétien.

Mais ce n'est là qu'un point, et il faut reconnaître qu'il y a dans les deux camps des critiques très distingués. Nous ne voudrions pas introduire dans un compte rendu la discussion que Mgr Batiffol a exclue de son livre pour que le lecteur subisse plus purement le charme de la parole et de la personne de Jésus.

Dans le *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale* (t. IV, fasc. 1) M. Gustave Lefebvre publie « vingt *ostraka* grecs portant des textes évangéliques, conservés à l'Institut français d'archéologie orientale ». Ces tessons achetés par M. Bouriant en Haute-Égypte, il y a une dizaine d'années, viennent grossir le petit stock de documents similaires que nous ont déjà fait connaître MM. Egger et Crum. Voici l'énumération de ces fragments accompagnée de quelques remarques.

1. *Matth.*, **27**, 31b, 32; texte conforme aux meilleures recensions, écrit en belle onciale. — 2. *Marc*, **5**, 40b, 41a; précédé du titre : ἡ θυγάτηρ Ἰαεί[ρ[ου]. Texte de B, même pour l'orthographe ταλειθά, écrit en « onciale désordonnée avec tendance à la cursive ». — 3. *Marc*, **9**, morceaux de 17, 18, 22 et même de 29, car je pense qu'il faut ainsi compléter les deux dernières lignes que M. Lefèbvre renonce à interpréter : τὸ γένος (loc. γεγονος) π[ροσευ]χῇ καὶ νησ[τείᾳ]. Par l'addition καὶ νηστείᾳ notre fragment (qui est un résumé du récit de la guérison de l'enfant épileptique) s'éloigne de B pour se rapprocher de A et des recensions postérieures de א. Remarquer le choix de ὕδωρ qui est la leçon de la bohaïrique, ⲡⲓⲙⲱⲟⲩ au lieu de ὕδατα qu'ont tous les autres mss. — 4. *Marc*, **15**, 21b; écrit en onciale régulière comme les divers fragments du récit de la Passion que nous trouverons tout à l'heure. — 5. *Luc*, **13**, 13, 14, 15a; de la même écriture que le deuxième fragment; conforme d'une manière constante à א B. Sur le *verso* du tesson on lit, au-dessous de Λουκᾶς : α, qui est l'étiquette du texte que porte le *recto*, ces mots incomplets στιλβοντ... οι... ναφε... L'éditeur des *ostraka* émet l'hypothèse du nom du possesseur de l'objet : Στίλβοντος, et se refuse à compléter ce qui suit. J'estime, au contraire, que nous avons là un faible vestige du récit de la Transfiguration écrit à un moment donné sur ce côté-ci du tesson et qui disparut pour un motif quelconque, pas assez toutefois pour ne laisser aucune trace. Cette trace est celle de *Marc*, **9**, 3 : [καὶ τὰ ἱμάτια αὐτοῦ ἐγένετο] στίλβοντ[α λευκὰ λίαν,] οἷ[α γ]ναφε[ὺς ἐπὶ τῆς γῆς οὐ δύναται οὕτως λευκᾶναι]. — 6. *Luc*, **12**, 15b, 16; offre la même physionomie que le précédent dont il est la suite. — 7. *Luc*, **22**, 40, 41, 42, 45, présente la fameuse omission des versets 43 et 44 où il s'agit de l'apparition de l'ange et de la sueur de sang à l'agonie du Sauveur. C'est sans doute par suite d'une distraction que M. Lefèbvre affirme que le verset 44 n'est omis nulle part. Ce verset, au contraire, suit la destinée du précédent et, comme celui-ci, il fait défaut dans plusieurs manuscrits, en particulier dans ceux qui ont une origine égyptienne tels que A, B, ainsi que dans la sahidique borgienne et les meilleurs mss. de la version bohaïrique. — 8-16 inclus, comprennent *Luc*, **22**, 45-71, c'est-à-dire l'arrestation de Jésus, sa comparution devant le grand prêtre et le reniement de saint Pierre. Chaque tesson porte un numéro d'ordre suivi d'un O qu'il est difficile d'expliquer. Peut-être est-ce la première lettre du mot ὀδύνη, passion, souffrance. La plupart du temps, le texte se rapproche de א et de B sans toutefois être absolument dépendant de la recension représentée par ces manuscrits. Il a quelques originalités;

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

ainsi, la leçon τὸν τοῦ ἀρχιερέως δοῦλον (50) et des omissions. — 17. *Jean*, 1, 1-9; écrit en belle onciale. Comme la ponctuation est absente du texte, on ne peut juger si notre copiste mettait un point après οὐδὲ ἕν ou, avec les Alexandrins, seulement après ὃ γέγονεν. — 18. *Jean*, 1, 14-17; même écriture que le précédent. Le verset 14 est fort réduit sans qu'on puisse savoir si c'est à dessein; le passage καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρὸς πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας, est omis. — 19. *Jean*, 18, 19-25; fragment du récit de la Passion. Texte excellent, seulement met ἴσασι au lieu de οἴδασιν qui est la leçon universelle, et Καΐφαν, avec la sahidique, à la place de l'orthographe partout reçue de Καϊάφαν. — 20. *Jean*, 19, 15-17; parmi les nombreuses variantes de la fin du verset 16 notre texte se prononce pour οἱ δὲ παραλάβοντες qui est la leçon de ℵ M et de la sahidique. Le ἦν βαστάζων de 17 que M. Lefèbvre regarde comme une leçon nouvelle nous paraît répondre assez bien au sahidique « il portait sa croix ».

A part peut-être le fragment de la guérison de l'épileptique, les fragments des *ostraka* que nous venons de passer en revue ne furent pas écrits dans un but prophylactique; « ils constituaient sans doute toute la bibliothèque d'un chrétien pauvre qui, ne pouvant se procurer un manuscrit des évangiles sur papyrus — matière trop rare et trop coûteuse — avait, comme dit Egger, déposé sur un fragment de vaisselle ce témoignage d'une piété naïve et destiné ces humbles documents à sanctifier ou sa cellule d'anachorète ou son foyer de famille ».

Aux nombreux travaux d'érudition qu'a suscités l'*Ambrosiaster*, œuvre aussi intéressante au point de vue exégétique qu'à celui de l'histoire de l'ancienne version latine, vient de s'ajouter une étude très détaillée de M. A. Souter (1). A la suite des indications sommaires mais sûres de Dom Morin (2), le docte professeur s'est arrêté avec insistance à confronter l'*Ambrosiaster* et les *Quæstiones Veteris et Novi Testamenti* pour aboutir à conclure d'accord avec lui que ces deux ouvrages sont dus à un même personnage. Maintenant, quel est ce personnage? Si la critique interne laissée à ses propres lumières ne peut résoudre cette question avec certitude, elle permet toutefois d'arriver à des approximations fort satisfaisantes. Il est certain que nous avons affaire ici à un contemporain du pape Damase (366-384), vivant et écrivant à Rome même; c'est un laïque très probablement qui se révèle comme un « esprit frondeur et toujours prêt à censurer », suivant les expressions de D. Morin dont M. Souter suit encore la pensée qu'il approfondit quand il montre les accointances de l'*Ambrosiaster* avec le judaïsme et son tempérament de légiste. Quant au nom de ce dernier, il est assez probable que l'on doive s'arrêter à *Hilarius;* on y est du moins autorisé par une référence de saint Augustin (3) et trois témoignages irlandais des VIII^e et IX^e siècles. Cet *Hilarius* ne serait pas à identifier avec saint Hilaire, mais, comme l'a suggéré D. Morin, avec *Decimius Hilarianus Hilarius* qui fut proconsul d'Afrique en 377, et préfet de Rome en 383. C'est sur le nom de ce même personnage que saint Jérôme jouerait dans sa lettre 54 (4) : « *pater tuus... quia christianus est,* impleat nomen suum, laetetur *filiam genuisse Christo, non sæculo* ». Un membre de sa famille se distingua par la destruction d'une caverne mithriaque; or il est à noter que le *speleum* de Mithra revient à trois reprises dans le Commentaire des Épîtres

(1) *Texts and Studies*, VII, 4. *A Study of Ambrosiaster*, 8° XII-267 pp. Cambridge, University Press, 1905.

(2) *Revue d'hist. et de littér. religieuses*, IV (1899), pp. 97-121.

(3) *C. duas epist. Pelag.*, 4.4.7: circ. an. 420.

(4) *Ad Furiam.*

Digitized by Google Original from CORNELL UNIVERSITY

paulines qui porte le nom d'*Ambrosiaster*. Comment se fait-il cependant que saint Jérôme ait ignoré cet ouvrage, ou, s'il l'a connu, pourquoi ne prononce-t-il jamais le nom de son auteur? C'est une objection et une objection qui demeure. Aussi pensons-nous qu'elle tient encore, la première hypothèse de D. Morin qui mettait en avant Isaac, ce juif converti aussi connu à Rome par ses spéculations théologiques que par ses manœuvres hostiles à l'égard du pape Damase et dont l'apostasie finale put être cause de l'anonymat sous lequel ses œuvres circulèrent.

Si M. Souter ne dit à peu près rien du genre exégétique de l'*Ambrosiaster*, il s'étend par contre assez longuement sur le texte biblique qu'il commente. Remontant pour le moins à 370, et par conséquent contemporain des plus anciens mss. grecs, ce texte mérite une attention particulière. Il a bien des chances d'être la version communément employée à Rome à cette époque et de représenter cette Ancienne Latine que saint Jérôme appelle *vulgata editio*. Parfois, au cours du commentaire, les variantes des mss. grecs ou autres sont signalées. A côté de sa lecture, Rom. **5**, 14 : « Sed regnavit mors ab Adam usque ad Moysen et in eos qui peccaverunt in similitudinem prævaricationis Adæ », il mentionne celle du grec reproduite plus tard par la Vulgate : « qui *non* peccaverunt (1) ». En général, les variantes du grec sont pour lui un objet de défiance et par là il se sépare de Jérôme. Les témoins grecs s'accordent-ils toujours entre eux? Et puis, les leçons que l'on blâme dans le latin ne sont-elles pas celles qui se retrouvent chez les anciens, chez Tertullien, Victorin et Cyprien? En outre, il offre ou témoigne de leçons inconnues en dehors de lui, par exemple, Rom. **9**, 17 « l'Écriture dit à Phaaron « quia ad hoc te ipsum *reservavi* » quand les autres ont *servavi* ou *suscitavi;* **16**, 11 : Saluez ceux qui sont de la maison de Narcisse : Narcissus hic illo tempore *presbyter* dicitur fuisse, sicut legitur in aliis codicibus. A propos de Gal. **2**, 1-2, il rejette de Act. **15**, 29, « a suffocato » qui vient d'une méprise des sophistes grecs. Pour ce qui regarde le canon de l'*Ambrosiaster*, M. Souter fait remarquer que tous les livres du N. T. sont cités par lui sauf Jude; de même, tous les livres de l'A. T. sauf Ruth, Nahum, l'épisode de Susanne, qui ne sont pas nécessairement exclus par là de son catalogue des livres canoniques.

Vient de paraître le quatrième volume des œuvres d'Eusèbe de Césarée de la collection dirigée par l'Académie des Sciences de Berlin (2). Il comprend le traité *Contre Marcel*, le traité sur *la théologie ecclésiastique* et finalement les *fragments* du même Marcel d'Ancyre tirés soit des écrits d'Eusèbe, soit des *Hérésies* d'Épiphane. L'éditeur de ce volume est M. Erich Klostermann qui déclare dans son Introduction n'hésiter en aucune façon à placer les deux traités qu'il publie parmi les productions de l'évêque de Césarée. Pour qui s'est tenu au courant de la polémique engagée par M. Conybeare (3) contre cette attribution, cette déclaration est significative. M. K. veut encore tenir compte de l'opinion traditionnelle qui s'appuie sur l'autorité de l'unique manuscrit qui contient ces ouvrages (*Venetus Marc. gr.* 496), lequel attribue à Eusèbe Pamphile la paternité des deux livres du κατὰ Μαρκέλλου et sur le témoignage de l'historien Socrate aux yeux de qui les trois livres de l'ἐκκλησιαστικὴ θεολογία sont du même personnage. Les objections du professeur d'Oxford ne paraissent pas de force à ébranler cette double autorité; l'objectant a dû même retirer la plus forte

(1) Noter encore II Cor. **5**, 3, où sa leçon est : Siquidem induti non nudi inveniamur. Il ajoute : alii codices sic habent : siquidem expoliati non nudi inveniamur.

(2) *Die griech. christlich. Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte. Eusebius Werke*, 4er Band. gr. 8° de xxxii-256 pp. Leipzig, Hinrichs, 1906.

(3) *Zeitsch. Neut. Wissensch.*, 1903. p. 330 ss.; 1905. p. 250 ss.

Digitized by Google Original from CORNELL UNIVERSITY

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

des difficultés qu'il avait avancées, celle qu'il tirait de la chronologie. L'auteur des *Elenchi*, disait-il, c'est-à-dire des deux ouvrages en question, a eu en mains la lettre de Marcel d'Ancyre au pape Jules qui date de l'automne de 340; or, Eusèbe de Césarée est mort au début de 339 au plus tard..... Malheureusement, ce que l'on prenait pour une allusion à la lettre de Marcel à Jules n'est en réalité qu'une allusion que fait Marcel lui-même à une épître de son adversaire l'arien Astérius (1). Aussi bien, la substitution d'Eusèbe évêque d'Émèse, mort en 359, est encore sujette à caution.

Sous le rapport du côté matériel, de l'apparat critique, des tables, le présent volume est à la hauteur de ceux qui l'ont précédé dans la même collection.

Ancien Testament. — La Bible hébraïque éditée par M. le Professeur Kittel a été heureusement terminée en juin (cf. *RB*. 1906, p. 167 s.). Dans cette seconde partie, paginée cependant pour ne faire, si l'on veut, qu'un volume avec la première, il a été tenu compte de la métrique pour un grand nombre de passages des prophètes, pour les Proverbes, Job, le Cantique et même certains endroits de l'Ecclésiaste. Cela tient naturellement plus de place que l'impression continue. De divers côtés on a exprimé du désappointement en comparant ce qui a été réalisé au projet lancé il y a peu d'années par le Professeur Kittel d'une édition critique et éclectique (2). Il répond (3) que son desideratum demeure, mais que l'édition actuelle n'a jamais prétendu le combler. Dans la situation générale des études et des maisons d'éditions, l'entreprise rêvée est pratiquement impossible. A cela il n'y a rien à dire, puisque d'ailleurs la Bible de Kittel n'empêche aucunement de travailler à une autre. Elle a par elle-même son utilité; personne n'a contesté le soin avec lequel elle est exécutée.

Daniel et ses prophéties (4) est l'ouvrage, résolument conservateur, du Rév. Charles H. H. Wright. Il comprend une traduction de Daniel et la discussion des principales questions soulevées. Le caractère surnaturel des prophéties est énergiquement maintenu. On s'applique à prouver que l'origine macchabéenne n'explique rien. Darius le Mède est Gobryas ou Cambyse (5), la quatrième bête est l'empire romain etc. Ceux qui confondent exégèse conservatrice et exégèse catholique seront désagréablement surpris de rencontrer dans un ouvrage si traditionnel un développement sur la petite corne du chap. VII qui ne serait rien moins que l'Église de Rome, suffisamment caractérisée par les paroles dirigées contre le Très-Haut et la guerre faite à ses saints! D'après le Rév. Wright, les persécutions païennes ont été bien moins terribles que celles de l'Église de Rome, et il voit la preuve qu'elle ne désarme pas dans un ouvrage récemment publié, *Institutiones Iuris Ecclesiastici Publici*, etc. Cette interprétation est celle que supposent les homélies de l'Église d'Angleterre et toutes les Églises réformées. Et la critique moderne s'obstine à l'ignorer ou à la rejeter! — Il faut avouer qu'ici du moins critique est synonyme de bon sens.

L'on sait que quinze passages de la Bible hébraïque sont affectés de points qui n'appartiennent pas à la ponctuation ordinaire des massorètes. Ce sont les *puncta*

(1) Cf. Harnack, *Chronologie*, II. p. 544 s.

(2) « *Ueber die Notwendigkeit und Möglichkeit einer neuen Ausgabe der hebräischen Bibel, Studien und Erwägungen* » (Leipzig. Univ. Progr., 1901 u. Deichert 1902).

(3) Beilage zur theologischen Literaturzeitung, n° 13, du 23 juin 1906.

(4) *Daniel and his prophecies*, by the Rev. Charles H. H. Wright, D. D., in-8° de XXII-334 pp., London, Williams and Norgate, 1906.

(5) D'après M. W., Darius le Mède n'est qu'un vice-roi, parce qu'il a *reçu* (קבל) la royauté (6, 1). Mais le terme est apocalyptique; il a reçu la royauté de Dieu, comme les Saints la recevront (7, 18).

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

extraordinaria que les écrivains juifs qualifiaient simplement de *nequdoth*, « points ». Quel but poursuivaient les premiers annotateurs, en signalant ainsi à l'attention telle lettre ou tel mot? C'est à cette question que répond le R. P. Romain Butin dans sa thèse de doctorat, présentée à l'université catholique de Washington (1). L'auteur limite son étude au Pentateuque. Un chapitre d'introduction met sous nos yeux les diverses opinions qui ont été successivement énoncées concernant la portée de ces points. Les uns, avec les rabbins de l'ancienne littérature juive, ont cru que les passages ainsi annotés possédaient un sens mystérieux, différent de celui offert par le mot lui-même. D'autres, comme Buxtorf, Cappellus et Walton, s'insurgeant contre la théorie précédente, avouèrent qu'ils n'en avaient point d'autre à mettre à la place. Plusieurs, et parmi eux Richard Simon, prétendirent que le simple hasard expliquait la présence de ces points. Écoutons Richard Simon : « Un copiste aura laissé tomber par hasard quelque goutte d'encre au-dessus de quelque lettre dont il se sera formé quelque point. Un juif ensuite superstitieux qui est persuadé que tout ce qui est dans l'Écriture est mystère même jusqu'aux plus petits points, ne manque pas d'inventer des raisons de ce prétendu mystère (2) ».

En 1692, Hiller émit l'idée que ces points avaient une valeur critique et suggéraient de biffer la lettre ou le mot ainsi marqués. Cette vue fut admise par la majorité des savants. Elle a été en vogue durant tout le XIX^e^ siècle et des noms comme ceux d'Eichhorn, de Wette, Olshausen, Lagarde, Wellhausen, Cornill, etc., lui donnent beaucoup d'autorité. D'autres enfin ont considéré les *nequdoth* comme indiquant ou bien des divergences dans les manuscrits, ou bien des doutes critiques sur la valeur du texte. Les tenants de ces diverses opinions sont soigneusement énumérés.

Avant d'entrer au cœur de la question et d'envisager les divers passages où se rencontrent les points extraordinaires, il importe de se rendre compte de l'époque où ces points ont pénétré dans les manuscrits hébraïques. Contre la théorie de Lagarde qui plaçait l'introduction des *nequdoth* au II^e^ siècle de notre ère, l'auteur donne une série d'arguments qui tendent à faire remonter tout au début de notre ère et peut-être même plus haut l'apparition de ces annotations. Vient ensuite un chapitre sur les préoccupations textuelles et exégétiques des Juifs à cette époque, c'est-à-dire depuis les Macchabées jusqu'au début du II^e^ siècle ap. J.-C. Les *soferim* consacrent alors leur activité à l'étude la plus minutieuse du texte. On compte les versets du Pentateuque, on sait quel est le verset ou le mot qui se trouve au milieu de chaque livre de la Thora, etc..., etc... Autant de détails qui accusent une application attentive aux diverses particularités de la loi. Puis l'on veut unifier les textes dont les divergences sont une préoccupation pour l'esprit religieux des israélites. De là le besoin de corriger et reviser les manuscrits. L'influence des Juifs alexandrins se fait alors sentir. Les abréviations, les lettres numériques, les divisions en paragraphes et en sentences seraient autant de faits dus à l'imitation des auteurs grecs. De même la stichométrie, les στίχοι étant remplacés par les פסוקים.

Étant données ces préoccupations critiques, à laquelle a-t-on voulu satisfaire par l'emploi des *nequdoth?* Le mot appartient à la racine נקד, « percer », d'où « pointer ». A l'exemple tiré du syriaque pour une valeur similaire de la racine, peut-être pourrait-on ajouter le verbe assyrien *naqādu* dont le permansif se rencontre avec la valeur probable d' « être marqué de points » (3). Le nom des *nequdoth* indique la forme du

(1) *The ten nequdoth of the thora or the meaning and purpose of the extraordinary points of the Pentateuch (massoretic text)*, by ROMAIN BUTIN, S. M., S. T. L.; Baltimore, Furst, 1906.
(2) *Histoire critique*, liv. I, ch. XXVI.
(3) Cf. ZIMMERN, *Ritualtafeln*, p. 104, l. 112.

Digitized by Google Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

signe, il n'en donne pas la raison d'être. La méthode analytique s'impose, et c'est pourquoi le troisième chapitre est consacré à une étude textuelle de chaque passage du Pentateuque où apparaissent les points extraordinaires. Ce sont Gn. XVI, 5; XVIII, 9; XIX, 33; XXXIII, 4; XXXVII, 12; Num. III, 39; IX, 10; XXI, 30; XXIX, 15; Dt. XXIX, 28. La conclusion qui se dégage de l'analyse critique, c'est que les *nequdoth* signifient simplement que le mot ou la lettre ainsi marqués doivent être considérés comme n'appartenant pas au texte. Il faut donc les retrancher. Le sens du point extraordinaire est celui de l'indication *dele*.

Ce qu'il y a de plus remarquable dans l'étude de M. Butin, c'est la connaissance approfondie de la littérature juive qu'elle suppose. L'auteur a été l'élève de M. Hyvernat. L'on reconnaît dans tout son travail la précieuse influence exercée par le maître sur son disciple.

Même après l'apparition du premier fascicule, il est très difficile de se rendre un compte exact de la grande entreprise des *Monumenta judaica*. Deux sections principales sont en projet, *Bibliotheca Targumica* et *Bibliotheca Talmudica*. Il ne s'agit de rien moins que de donner — en transcription — le texte des Targums (1) et celui du Talmud, avec une traduction en allemand, des notes critiques et des dissertations. Le Talmud serait édité, non dans son ordre habituel, mais suivant une classification historique. Le tout est sous la direction de M. le Dr. Jakob J. Hollitscher; les éditeurs sont M. le Dr. A. Wünsche, M. le Dr. W. A. Neumann et M. le Dr. Moritz Altschüler, le premier protestant, le second catholique, le troisième israélite. Les collaborateurs offrent la même combinaison, quoiqu'il y ait, semble-t-il, plus d'israélites et de catholiques que de protestants. Sans parler des catholiques laïques, les professeurs de théologie catholique sont plutôt pris parmi les conservateurs; citons M. Doeller, M. Heyes, M. Nikel, M. Riessler, M. Schaefer, M. Selbst, M. J. Weiss, M. Trzeciak, le R. P. V. Zapletal. Le premier fascicule de la *Bibliotheca targumica* comprend une introduction générale, l'indication des collaborateurs, des sources, des abréviations, une introduction sur la tradition orale (avec un long texte de Maimonide), une introduction sur Onqelos, d'après les sources juives, une liste des transcriptions et les dix-huit premiers chapitres d'Onqelos, avec deux planches. Le format est un grand in-quarto (2). Nous souhaitons bonne chance aux éditeurs, mais nous croyons devoir les avertir, s'il en est temps encore, que le principe de transcrire les textes, au lieu de les donner dans les caractères qu'ils ont d'habitude, risque de faire échouer l'entreprise. On allègue que des textes ponctués coûteraient trop cher. D'après ce qu'on annonce, il en coûtera 200 à 250 marks pour avoir la première partie, *Aramaica*, comprenant trois volumes. Qui consentira à payer ce prix pour n'avoir pas même le texte des targums en caractères carrés (3)?

Peuples voisins. — Les tablettes cunéiformes mises à jour, en si grande quantité, par les fouilles de de Sarzec à Tello ne sont pas toutes aux musées du Louvre ou de Constantinople. Des détournements et des vols considérables ont permis aux Arabes d'en faire un objet de commerce. C'est pourquoi le musée de Berlin et le *British Museum* se sont rendus acquéreurs de collections, qui ont déjà fait l'objet de diverses publications. Celles de Berlin ont été éditées par Reisner dans ses *Tempel-*

(1) Et même ensuite des versions samaritaine, syriaque, gothique, arabe.
(2) Im Akademischen Verlag, Wien und Leipzig, 1906.
(3) A noter quelques fautes d'impression; il faut lire Geffcken au lieu de Geffken (p. XIII), Dalman au lieu de Dalmann (p. XVI), הרך au lieu de חרי (p. 33). La transcription de ו initial par wū met deux lettres pour une.— P. S. Le second fascicule n'est guère plus satisfaisant.

urkunden aus Telloh (*Mittheilungen aus den orientalischen Sammlungen*, XVI), celles du *British Museum* dans les *Cuneiform Texts from babylonian tablets in the British Museum, etc...*, t. I, III, V, VII, IX, X. En 1903, M. Thureau-Dangin livrait au public un *Recueil de tablettes chaldéennes* où les tablettes du Louvre sont groupées en séries chronologiques, ce qui en facilite l'accès et l'étude. L'Amérique elle aussi, possède ses collections, provenant toujours du même fonds. Telle la collection Hoffman analysée et publiée, en partie, par Radau dans son *Early babylonian history*. La bibliothèque de Haverford (Pennsylvanie) a pu acquérir tout un lot de ces tablettes. Un certain nombre d'entre elles viennent d'être éditées par M. G. Aaron Barton (1). Les textes sont donnés en autographie. Quelques-uns sont transcrits et traduits à titre d'échantillons. Tous peuvent être datés des règnes de Doungi, Bour-Sin II et Gimil-Sin, c'est-à-dire de la troisième dynastie d'Our, vers le milieu du troisième millénaire. Outre l'intérêt épigraphique et linguistique que peuvent présenter ces textes, ils ne laissent pas d'être importants au point de vue historique. L'étude des contrats d'achats et de ventes, des listes de marchandises ou d'esclaves, etc... nous met sous les yeux la situation sociale de la Chaldée aux plus anciennes époques. Les dates surtout qui accompagnent les textes et qui ont été soigneusement groupées par M. Barton (p. 19 ss.) nous offrent de précieux renseignements. Au temps de Bour-Sin, nous apprenons la destruction du pays d'Ourbilloum (pl. 39, col. VIII). Sous Doungi, en particulier, c'est la dévastation de Kimaš, de Soumourrou et de Louloubou. A noter surtout la destruction d'Anšan, en Élam. Les ennemis d'ailleurs se relevaient rapidement de leur défaite. Sous Doungi, le roi le plus belliqueux de sa dynastie, on trouve une année où « Simourrou et Louloubou furent détruits pour la neuvième fois ». L'on datait les documents des années où le roi avait fait telle campagne, avait vaincu tel ennemi. On disait : « un an, deux ans, etc..., après que tel pays a été détruit ». D'autres fois, c'est l'année où le souverain est monté sur le trône qui sert de point de repère. Parfois même, la consécration d'un bateau était choisie comme événement commémoratif. Ainsi, sous Gimil-Sin : « année où fut consacré le vaisseau *Antilope de l'abîme* ». Lorsque le roi était reconnu comme grand prêtre de la divinité, l'année constituait encore une date spéciale : « Année où le roi fut investi du sacerdoce de Nannar ». Cette intronisation se répétait à dates fixes, car un contrat mentionne l'année « où le roi fut investi grand prêtre d'Anou et de Nannar, pour la seconde fois ».

L'histoire religieuse peut donc, elle aussi, tirer parti de ees documents si secs et si profanes en apparence. Les noms propres y abondent et il n'est pas besoin d'insister sur l'intérêt qu'ils offrent pour l'étude des idées religieuses. Il y a d'abord tout un panthéon dans lequel figurent au premier rang les divinités de Tello : Ningirsou et sa parèdre Baou, Ninni et Nana, Ningišzida, etc... L'homme est tantôt le rejeton, tantôt l'esclave de son dieu. Ce sont les deux idées maîtresses de l'onomastique babylonienne et soi-disant sumérienne. Rapport de dépendance ou de filiation, tel est le concept à la base de ce qu'on pourrait appeler la religion privée de l'antique Chaldée. Le dieu apparaît comme un maître ou comme un père, suivant que les hommes l'invoquent avec un sentiment de crainte ou d'amour. Au temps de Hammourabi encore se révèle ce double caractère dans les noms propres. On se transmettait d'âge en âge l'idée religieuse avec le nom qui lui servait comme de support. Peut-être aussi ne donnait-on pas au nom toute sa valeur et ne le considérait-on que comme un legs

(1) *Haverford library collection of cuneiform tablets, or documents from the temple archives of Telloh*, edited by GEORGE AARON BARTON, professor in Bryn Mawr college. Part I. Winston, Philadelphie, et Headley, Londres, 27 pp. + 50 pl. in-4°.

Digitized by Google Original from CORNELL UNIVERSITY

du passé, sans attacher d'importance à la formule qui lui avait donné naissance. Il y a là une série de problèmes que, seule, une étude approfondie des noms de personnes aux diverses étapes de l'histoire babylonienne pourrait tenter de résoudre.

Dans les *Mittheilungen der vorderasiatischen Gesellschaft*, 1905, 3, une étude de M. G. Morgenstern sur la doctrine du péché chez les Babyloniens (1). L'auteur veut montrer que, pour la religion de Chaldée, le péché se résout en dernière analyse à une impureté rituelle, et les moyens de l'écarter à des cérémonies légales. La conclusion est tout à fait exagérée. Le point de vue strictement moral existe chez les Babyloniens. Qu'on relise les préceptes cités ci-dessus ou le psaume du juste souffrant (*RB.*, avril, p. 281 ss.). En particulier la seconde tablette de la série *šurpu* insiste sur la transgression purement morale : « A-t-il séparé le père du fils, le fils du père? A-t-il séparé la mère de la fille, la fille de la mère? A-t-il séparé la belle-mère de la belle-fille, la belle-fille de la belle-mère? A-t-il désuni le frère et son frère, l'ami et son ami, le compagnon et son compagnon? N'a-t-il pas délivré le prisonnier ou rendu libre le captif?... A-t-il méprisé le père et la mère, ou haï le frère aîné? A-t-il envahi la maison de son prochain? S'est-il approché de la femme de son prochain? A-t-il versé le sang de son prochain ou lui a-t-il enlevé son vêtement? etc... » (2). M. Morgenstern n'aurait pas dû mettre en relief uniquement le caractère rituel de la plupart des fautes cataloguées dans les incantations. A côté de la conception plutôt magique de la loi morale, il y avait la conception éthique, très vivace et très profonde; c'est celle qui éclate dans les psaumes de pénitence ou dans les hymnes sacrées.

Le fascicule suivant de la même collection est consacré à des *Assyriologische Studien* de M. Br. Meissner. Tout le monde apprécie la valeur des travaux lexicographiques de l'auteur dans le domaine de l'assyriologie. Un paragraphe est consacré à l'étude de la théorie et de la pratique dans l'ancien droit babylonien. Les décisions juridiques connues par les textes sont mises en regard des divers paragraphes du code de Hammourabi. Il est intéressant de saisir ainsi sur le fait l'application des lois codifiées deux mille ans avant notre ère.

Le tome cinquième des *Beiträge zur Assyriologie* s'achève par un fascicule très intéressant, dû presque en entier à M. Kerr Duncan Macmillan. Avec une admirable patience, l'auteur a consacré ses vacances de 1902 et 1903 à copier, au British Museum, des fragments de textes religieux qu'il édite aujourd'hui avec transcription, traduction et commentaire (3). Le plus intéressant de ces textes est sans contredit K. 7897 qui donne un duplicatum de K. 3364 déjà connu dans *Cuneiform texts etc...*, vol. XIII, pl. 29, 30, et de 33851, publié par King, dans *The seven tablets of creation*, II, pl. 64 à 66. C'est une série de préceptes moraux comme ceux-ci : « Tu ne diffameras pas, mais tu parleras avec bienveillance ; ne dis pas le mal, mais dis des choses bonnes... N'ouvre pas ta bouche toute grande, mais garde ta lèvre; au temps de ta colère ne dis pas un seul mot; si tu parles vite, tu auras à t'en repentir et, rentré dans le silence, ton âme sera triste. Chaque jour, présente à ton dieu le sacrifice et la prière, ainsi que l'encens convenable : puisses-tu avoir devant ton dieu un cœur pur, c'est là ce qui convient à la divinité! » Et plus loin : « Dans ta sagesse étudie les tablettes, la crainte enfante la faveur, le sacrifice enrichit la vie et la prière délie le péché ». A noter aussi une prière du roi Sargon à la déesse

(1) *The doctrine of sin in the babylonian religion.*
(2) Cf. ZIMMERN, *Šurpu*, p. 3 ss.
(3) L'autographie des textes est due à M. A. Ungnad.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

Nanâ, d'autres à Ištar, Nergal, Ašour, Gibil. Et le psaume suivant : « A la maison du dieu avec la lyre (1) de la lamentation et de la prière (allons)! Le prêtre chante le psaume. Le prêtre chante le psaume de la souveraineté. Le prêtre chante le psaume de la lyre. Sur l'*uppu* sacré, sur le tambourin sacré, sur la lyre sacrée! — Que le cœur soit en paix! Que la colère soit calmée!... » L'on voit que les moindres morceaux de la littérature religieuse babylonienne ont une importance exceptionnelle pour l'étude des genres littéraires de l'Ancien Testament. Une brève étude de M. A. Ungnad sur la particule *ma* en assyrien complète le fascicule.

Langues. — M. J. H. Moulton publie une grammaire du grec néo-testamentaire basée sur l'édition de la grammaire de Winer par W. F. Moulton (2). Le premier volume consacré aux prolégomènes contient les études suivantes : Caractéristiques générales. Histoire de la κοινή en grec vulgaire. Notes sur les inflexions. — Syntaxe : le nom; les adjectifs, pronoms et prépositions; le verbe : temps et modes; les voix; les modes; l'infinitif et le participe. Le neuvième chapitre s'achève par des notes additionnelles, un index des citations, une liste des mots grecs et des formes et une table analytique des matières. L'autorité du Dr Moulton en tout ce qui concerne le grec biblique, l'habileté avec laquelle il a su exploiter les récentes découvertes épigraphiques font désirer avec d'autant plus d'ardeur de voir bientôt s'achever la publication d'une œuvre aussi importante pour le progrès de la linguistique du Nouveau Testament.

Professeur au Séminaire syro-chaldéen des Pères Dominicains de Mossoul depuis une douzaine d'années, M. l'abbé A. Mingana a réuni sous une forme claire et « condensé en un petit livre classique » le résultat de ses recherches et de ses observations sur la langue araméenne (3). Cette grammaire ne doit pas ressembler, du moins dans l'intention de l'auteur, à celles que nous possédons déjà : « Notre travail repose tout entier sur l'étude approfondie des *accents* et des *lettres infirmes*, étude exposée dans deux chapitres presque entièrement nouveaux et que nous considérons comme la clef de la langue araméenne » (p. I). Conformément à cette pensée directrice, l'auteur, après avoir parlé des lettres (consonnes), consacre une trentaine de pages aux *accents* (voyelles) et autres signes relatifs à la lecture, puis il passe à l'examen du verbe sous ses différents aspects, depuis la forme simple et primitive du verbe sain jusqu'aux formes des verbes doublement défectueux. Il traite ensuite de la conjugaison (p. 61); et, comme complément du verbe, apparaissent l'infinitif *mimmé*, le nom d'action, le nom d'instrument, le nom de temps et de lieu, tous dérivés d'une racine verbale. Suit un paragraphe très clair sur l'emploi du verbe dans la phrase (p. 83-94). Le chapitre deuxième traite du nom, sous sa forme primitive surtout; les formes dérivées y sont un peu négligées, mais on y trouve le diminutif, les adjectifs relatifs, le nom collectif, le nombre, les noms composés. La seconde partie du chapitre est consacrée à la syntaxe du nom; l'exposé est simple, clair, précis.

Les pronoms sont expliqués au chapitre troisième; puis viennent deux autres chapitres, l'un sur le nom de nombre, et l'autre sur les particules. Suit un appendice sur la poétique araméenne.

(1) L'auteur traduit *balaggu* par « cris ». C'est le mot *balag* qui apparaît dans les inscriptions de Goudéa sous sa forme archaïque représentant un instrument de musique, une lyre. Cf. THUREAU-DANGIN, dans *Les cylindres de Goudéa*; cf. aussi *KB.* VI, I, pp. 443.

(2) *A Grammar of New Testament Greek* by J. H. MOULTON. Vol. I, *Prolegomena*, in-8, 274 pp. Edinburgh, T. et T. Clark, 1906.

(3) *Clef de la langue araméenne* ou Grammaire complète et pratique des deux dialectes syriaques occidental et oriental, par l'abbé Alphonse MINGANA. In-8° de XVI-255 pp. Imprimerie des Pères Dominicains, Mossoul, 1905.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Les paradigmes du verbe et la bibliographie sont renvoyés à la fin du volume.

Il y a beaucoup à louer dans cette grammaire. Parfois l'auteur a cédé assez malencontreusement à la tentation de se donner comme novateur. Quand il propose une théorie « contre tous les dictionnaires et toutes les grammaires d'aujourd'hui », il serait facile de montrer, si c'était le lieu, que cette théorie n'est point nouvelle.

Dans l'ensemble, en dépit de certaines expressions peu correctes, l'intention de l'auteur est vraiment scientifique, et la tendance à s'inspirer des bonnes méthodes, fussent-elles nouvelles, est trop rare chez les Orientaux pour qu'on soit tenté de la blâmer ici.

Le dictionnaire hébraïque de M. E. Ben-Jehouda, qui paraît par fascicules d'une cinquantaine de pages, avait été interrompu durant deux ans (1). L'auteur a profité de ce laps de temps pour visiter les grandes bibliothèques d'Europe. Deux nouveaux fascicules viennent de paraître. Le dernier s'arrête à אמץ. Tout est rédigé en langue hébraïque moderne. Cependant, à côté de chaque mot à expliquer, se trouvent les termes français et allemands qui le traduisent. La vaste érudition de l'auteur dans la littérature hébraïque lui permet de suivre chaque mot non seulement dans son acception biblique ou talmudique, mais encore dans ses différents sens chez les écrivains juifs du moyen âge et des temps modernes. L'ouvrage est imprimé à Jérusalem, ce qui explique pourquoi un certain nombre de coquilles se sont glissées dans l'impression des mots allemands ou français. M. Ben-Jehouda s'attache à les faire disparaître le plus possible et l'on remarque une amélioration sérieuse dans les dernières colonnes. Sans entrer dans les discussions de philologie comparée, le dictionnaire ne néglige pas de citer les mots des langues sémitiques en rapport avec le mot hébreu dont il donne l'explication, ainsi que les mots grecs qui se sont glissés dans la littérature juive post-biblique.

Palestine. — L'étude que M. A. Jacoby consacre à la carte-mosaïque de Mâdabâ (2) s'offre comme une « contribution à l'interprétation » de ce monument. Préparée à loisir et utilisant les monographies antérieures, depuis celle de la *Revue* (1897, p. 165 ss.), publiée au premier moment de la découverte, jusqu'aux travaux diversement développés dont la carte a fait le sujet, on pouvait s'attendre à ce qu'elle marquât un progrès d'interprétation. Ce progrès est réel, moins assurément au point de vue descriptif pour lequel tout repose sur les reproductions existantes, que dans le commentaire archéologique et historique. Au fait, la question d'art est subordonnée à une reproduction chromolithographique intégrale et fidèle. Il serait non moins urgent, pour une étude bien fondée en cet ordre d'idées, que les mosaïques palestiniennes fussent moins sobrement publiées, celles de Mâdabâ en particulier (3). C'est un mérite de M. Jacoby d'avoir insisté sur la nécessité d'un tel *Corpus*, qui ne saurait être réalisé par des ressources individuelles. Il a même pris soin de dresser la

(1) *Dictionn. de la langue hébraïque ancienne et moderne.* Jérusalem, Bureaux de la Hashkafa.

(2) *Das geographische Mosaik von Madaba... Ein Beitrag zu ihrer Erklärung.* In-8° de XI-109 pp., une planche et 4 fig.; Leipzig, Dieterich-Welcher, 1905. Forme le fasc. 3 des *Christliche Denkmäler* de J. Ficker.

(3) Voici deux exemples précis pour en faire la preuve. Le procédé décoratif d'un mosaïste enfermant des sujets dans des rinceaux ou des médaillons constitués par des feuilles d'acanthe, ou encore le thème des fruits, coupes dans lesquelles des oiseaux se désaltèrent, etc., est documenté par une mosaïque africaine du musée d'Oran (fig. 97). Nous l'avons relevé dans trois mosaïques inédites à Mâdabâ. La même mosaïque d'Oran est citée (p. 97) comme terme de comparaison pour les mascarons aux angles de la mosaïque d'Orphée, à Jérusalem; deux autres mosaïques de Mâdabâ — pour prendre toujours des exemples en cette ville — nous ont fourni des thèmes identiques.

Digitized by Google Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

liste de toutes les mosaïques syriennes dont il a pu avoir connaissance. Il ne servirait pas à grand'chose pour le moment d'ajouter aux cinquante numéros de sa liste vingt à trente numéros palestiniens inédits, chiffre qui est loin, à coup sûr, de représenter ce qu'une exploration méthodique ferait découvrir encore.

La carte, destinée à mettre sous les yeux des fidèles dans le pavement d'une église comme un raccourci de l'histoire sainte et de l'histoire ecclésiastique, daterait de la première moitié du VI[e] siècle, entre 520 et 550; malgré d'étroites accointances avec l'Onomasticon, elle repose sur d'autres sources, dont le mosaïste s'est servi avec une évidente indépendance. L'examen des légendes et leur commentaire est la partie fondamentale du livre. La connaissance qu'a l'auteur de la littérature ecclésiastique et des itinéraires anciens lui fournit des rapprochements précieux pour la localisation des villes mentionnées, quoique cette tâche de situer les indications de la carte puisse être poussée parfois plus avant par un homme du métier, utilisant les données documentaires groupées par M. Jacoby. Çà et là des légendes rebelles à une lecture precise, celle-ci entre autres, du Négeb, où l'on cherchait indifféremment à lire ΜѠΔ ou ΜѠΑ, et qui a résisté à la sagacité épigraphique du dernier commentateur comme à celle de tous ses devanciers, s'éclaircissent par le fait de quelque heureuse trouvaille archéologique nouvelle; la lecture Μωα vient d'être fixée par le fragment du rescrit de Bersabée publié plus haut. Les cas sont très rares où M. Jacoby s'est mépris, par exemple en lisant les travaux antérieurs; en voici un pourtant : p. 59, à propos du débris de légende... ΑΡЄΑ, entre Lydda et Βηθοδεγανα = *Beit Dedjân,* il écrit : « Lagrange a complété en [Ζ]ΑΡЄΔ ». Lagrange n'a rien restitué en cet endroit (cf. *RB.*, 1897, p. 174) et la lecture [Ζ]ΑΡΕΔ, admise aussi par Jacoby, est donnée (*RB.*, p. 173) à propos d'une légende analogue mais écrite sur un tout autre point de la carte en Transjordane : curieux exemple des mécomptes que les fiches non vérifiées peuvent occasionner même en des livres aussi soignés pour leur documentation.

On peut toujours se promettre plaisir et profit à lire M. le D[r] F.-J. Bliss sur l'exploration archéologique de la Palestine, à laquelle il a déjà lui-même si largement contribué. Écarté des chantiers de fouilles par un état de santé dont tous ses amis souhaitent vivement la prompte et radicale amélioration, il travaille encore pour cette exploration scientifique en racontant son histoire depuis l'aurore longue et monotone jusqu'aux recherches actives du présent, voire jusqu'aux projets futurs (1). Caractériser la documentation que l'histoire peut fournir aux chercheurs, marquer les divers points de vue dans l'utilisation primitive de ces documents, indiquer les phases de la recherche entre les préoccupations naïves des premiers pèlerins et le souci âpre de précision des explorateurs contemporains, c'est éclairer d'une lumière bienvenue l'exploration de l'avenir. On embrasse d'un coup d'œil le chemin parcouru, les conditions du progrès réalisé à chaque étape, ce qui distingue les écrivains des Croisades des pèlerins publicistes d'antan, comment Fabri trace la voie nouvelle où l'on sera entraîné jusqu'à Robinson, quelle révolution, pas de tous points très heureuse, l'illustre Édouard Robinson provoque, ce que la Mission de Phénicie ou l'œuvre magnifique de Guérin offraient déjà de meilleur. Et tout à la fin, il y a quarante ans à peine, on voit s'inaugurer la recherche vraie, féconde, fondamentale, qui enregistre tout à la fois et le plus objectivement possible, le relief du sol, sa constitution, ses richesses, l'aspect général de la contrée, son histoire naturelle, son climat, son ethnographie, son folk-

(1) *The Development of Palestine Exploration.* In-16 de XVII-337 pp. New-York: Scribner, 1906.

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY

lore et qui arrache des entrailles de la terre les éléments d'une reconstitution archéologique du passé. Le livre, qui édite en les développant des conférences faites en un séminaire théologique américain, ne s'adresse pas aux spécialistes, mais vise à informer un large public et à provoquer des bonnes volontés pour la tâche très ample qui demeure à remplir. M. Bliss a glissé avec une délicatesse charmante sur son propre labeur et dit avec la meilleure bonne grâce la coopération, même modeste, des autres, en rendant compte de l'organisation actuelle de l'exploration. A ce point de vue et à beaucoup d'autres son livre remplacera donc très avantageusement le mémoire de M. Benzinger sur « les recherches en Palestine » inséré naguère dans les *Explorations in Bible Lands* de M. Hilprecht (1903). Comme tout ce qu'écrit M. Bliss, il est d'une rédaction alerte et pittoresque, toujours attachante même quand le sujet se fait le plus aride dans des nomenclatures d'écrits palestinologiques du Moyen Age pour ne pas commettre, vis-à-vis de la littérature plus moderne sur ce sujet, une médisance qui a toujours son excuse apparente quand il s'agit du Moyen Age.

Il y a manières de conter ses voyages. Il y a la manière littéraire : les paysages sont des états d'âme; le voyageur est tout le temps en scène; il y a la manière scientifique qui consiste à relever, énumérer, nomenclaturer et cataloguer toutes les richesses rencontrées en route, et la pseudo-scientifique où l'on se contente de contrôler Baedeker. Il y a la manière humaine tout simplement, où le voyageur s'étant préparé par des études antérieures à tirer profit de ce qu'il va voir est devenu pendant quelques jours contemporain des siècles morts, indigène des pays exotiques, et sait pour ses auditeurs et ses lecteurs ressusciter ces temps, rapprocher ces contrées. C'est la manière de M^me^ Galichon et l'accueil fait à la Société de géographie de Genève aux deux conférences qu'elle vient de publier (1) est la preuve qu'elle est bonne, sinon la meilleure. Le même attrait s'attache à suivre la voyageuse, qu'elle nous promène à travers les ruines de Djérach ou nous introduise sous la tente des Bédouins du Haurân, qu'elle nous rappelle l'histoire des Nabatéens et nous initie aux secrets de la religion des Druses ou nous arrête dans « la perle de l'Orient ». De là il faut encore nous laisser conduire en chemin de fer jusqu'à Homs et en voiture, — mais Dieu sait quelle voiture et par quels chemins, — jusqu'à la lointaine Palmyre, la capitale de cette reine d'Orient qui tenait tête aux armées romaines, où le dieu Bel avait le plus beau temple qui fût et qui, devenue champ de pierres, livre à nos études des bustes funéraires de facture si originale et si caractéristique.

Vient de paraître la troisième édition française du guide Baedeker, *Palestine et Syrie* (2). Elle contient 20 cartes, 52 plans et un panorama de Jérusalem. Il ne peut être question de la comparer avec l'édition française précédente, tant les changements sont nombreux; mais, ce qui fait un grand honneur au soin des éditeurs, elle est en notable progrès même sur la sixième édition allemande qui ne date que de 1903. Cette édition allemande a servi de base, mais on s'est tenu à jour. Trois plans sont complètement refaits, celui de Tripoli, celui de Pétra et celui d'Alep. Une carte dite de l'Arabie Pétrée remplace la carte du Négeb; elle est certes plus correcte (pourquoi n'y trouve-t-on pas Fenân?), mais on regrettera de n'avoir plus aucune indication graphique sur la route d''Aqaba à Gaza. Le plan de Ḥaifâ est plus agréable en deux couleurs, et la carte générale a aussi été heureusement trans-

(1) *A travers le Haurân et chez les Druses. Excursion à Palmyre par Homs*, par Adélaïde Sargenton-Galichon. In-12 de 88 pp. Genève, Eggimann. Paris, Fischbacher, 1905.
(2) In-12 de xcvi-429 pp. Leipzig, Baedeker, 1906.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

formée. La préface s'explique assez confusément sur ces améliorations et paraît viser surtout l'édition française précédente.

En dehors des plans retouchés ou refaits, tous ceux de l'édition allemande ont été munis de légendes et d'indications françaises. Quelques cartes ont les rubriques générales en anglais. Pourquoi, si on reculait devant une transformation plus complète, ne pas reproduire simplement les cartes avec les légendes allemandes? Du moins serait-il plus aisé pour des Français de lire les altitudes en mètres qu'en pieds anglais. A-t-on craint de surexciter notre susceptibilité? Ce serait une étrange précaution. Et pourtant je remarque encore que deux fois le nom de l'empereur allemand a disparu dans l'édition française (p. 66 et 67)

Disons une fois de plus que ce guide est admirablement conçu et réalise, comme méthode, documentation, exécution matérielle, la perfection du genre. Personne ne verra dans cet éloge mérité l'approbation de toutes les opinions archéologiques sur des questions si ardemment controversées! Bornons-nous aujourd'hui à quelques observations. D'après l'édition allemande, c'est seulement au moyen âge qu'on plaçait dans l'établissement de Sainte-Anne la piscine de Bethesda; l'édition française fait remonter la tradition à la mosaïque de Mâdabâ (VIe s.). Soit, mais alors il fallait corriger ce qui est dit, p. 63, du *Birket Isra'în.* Encore à propos de Sainte-Anne. L'édition allemande disait que les tombeaux d'Anne et de Joachim semblent avoir été transportés au XVe s. par la légende dans l'église Sainte-Marie (de l'Assomption); c'était parfaitement exact (1). Le traducteur français n'a pas compris et a abouti à ce non-sens (p. 45) : « Depuis quelques années, on montre également en cet endroit les tombeaux de saint Joachim et de sainte Anne, en se basant sur une légende qui, à ce qu'il paraît, ne remonte qu'au XVe s. (v. p. 70) ». La légende qui remonte au XVe s. s'applique aux tombeaux de l'église de l'Assomption; à Sainte-Anne la tradition remonte du moins au XIIe s. avec Daniel l'Higoumène.

Nous croyons que c'est bien à tort que le guide accepte l'opinion d'Ebers sur le Sinaï des anciens chrétiens; il serait fort embarrassé de citer le passage d'Eusèbe d'après lequel le Serbal était autrefois considéré comme le Sinaï de la Bible (p. 187). Encore n'est-ce pas une raison de refuser à Justinien la construction de la basilique de Sainte-Catherine. Et enfin, si on la juge plus moderne, il ne fallait pas dire : « basilique chrétienne des premiers temps de notre ère » (p. 193) (2).

M. l'abbé Curtet a réédité sa brochure : *La Terre Sainte, autrefois par aujourd'hui* (3). C'est une série d'extraits sur les usages actuels de Palestine qui peuvent aider à comprendre les textes anciens : habitation, alimentation, mariages, eaux, animaux, plantes, professions, Terre Sainte, Jérusalem. L'éditeur intervient rarement par quelques réflexions. L'ouvrage est sans prétention et pourra rendre de sérieux services aux pèlerins.

VARIA. — Le décès du T. R. P. Thomas Weikert de l'ordre de Saint-Benoît, professeur au Collège de Saint-Anselme et consulteur de la Commission biblique, est un sensible sujet de deuil à ses confrères et à tous ceux qui l'ont connu et apprécié.

(1) P. 43 : « Seit einigen Jahren zeigt man hier auch die Gräber Joachims und Annas, die von der Legende erst im XV. Jahrh. nach der Marienkirche verlegt zu sein scheinen » (vgl. S. 66).

(2) L'allemand dit avec plus de réserve : « eine altchristliche Basilika ». Rappelons que le P. Lagrange a fait personnellement la vérification de l'inscription des poutres (Cf. *RB.* 1893, p. 633 s., où il faut naturellement corriger la faute d'impression et lire ΒΑϹΙΛΕѠϹ à la deuxième ligne).

(3) In-8° de 172 pp. Belley, Chaduc, 1905.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Il s'était spécialement consacré aux études sur le judaïsme, d'Esdras aux massorètes. En outre des ouvrages qu'il avait déjà publiés, il avait préparé plusieurs travaux que sa mort inopinée et prématurée a interrompus.

Le R. P. Delattre, dont la nomination à l'Université grégorienne avait fait le bruit que l'on sait, retourne en Belgique. Il sera remplacé par le R. P. Méchineau.

Le R. P. Billot a réédité son traité *De Inspiratione* (Rome, 1906). Nous avons cité la remarque que la première édition avait inspirée à Mgr Mazzella (*RB.*, p. 491). De la seconde, le *Bulletin* de Toulouse (1906, p. 229) estime que le R. P. Billot a exagéré, « loin de l'atténuer, sa répugnance à descendre aux faits concrets et réels, son impuissance aussi à lire les textes à tête reposée et objectivement ». Et ce jugement sommaire est fortement motivé par le contraste relevé entre les textes et la manière dont le R. P. Billot les traduit. Il est clair que le R. P. a outré le sens de la décision de la Commission biblique sur les citations implicites et commis à l'égard de l'ouvrage de Mgr Batiffol sur l'Eucharistie un véritable dénigrement. Nous extrayons du *Bulletin* (1) un exemple de cette méthode, qui n'est assurément pas la méthode critico-historique, condamnée par le R. P. dans des termes d'une violence tragi-comique : « P. 78. Le R. P. BILLOT attaque Mgr Mignot et le R. P. de Hummelauer, S. J. : « *Iis qui tanta tamque incomprehensibili levitate quaestionem tractant ultra modum gravem, et cum veritate christianae religionis per omnia connexam, liceat proponere testimonium viri, natione et religione Iudaei...* » Et le R. P. cite M. Halévy. Nous apprenons dans cette citation explicite, dont le R. P. ne corrige rien et endosse tout, que Mgr Mignot est « ÉVÊQUE d'Albi », et que Mgr Mignot a formulé « une série de DIX-HUIT PROPOSITIONS qui répercutent assez fidèlement les opinions de l'École libre allemande... ». Or, nous avons sous les yeux le texte authentique de la lettre de l'éminent archevêque, datée d'Albi, 17 avril 1901, sur l'*Apologétique et la Critique biblique*. P. 31-32, Mgr Mignot formule en DIX PROPOSITIONS ce qu'il appelle « un aperçu des conclusions de nos adversaires » et « le *postulatum* rationaliste ». Puis p. 34, en QUATRE PROPOSITIONS les thèses des critiques conservateurs, et il conclut : « Je n'ai pas à me prononcer ici sur la valeur des arguments présentés par l'une ou l'autre école ». La légèreté, pour user du mot déplacé du R. P., est ici du côté du théologien qui articule, sur la foi d'un Juif, une accusation aussi grave contre un archevêque dont, ni lui, ni le Juif, n'ont lu la lettre, M. Halévy citant Mgr Mignot d'après l'oratorien Cereseto.

Secondement, le R. P. BILLOT sait-il bien ce qu'est M. Halévy? M. Halévy croit à l'unité rédactionnelle du Pentateuque, mais... il ne croit pas à sa véracité historique. M. Halévy a combattu Wellhausen, c'est vrai, mais... en écrivant ceci : « L'histoire se fait avec de l'histoire, non avec des documents qui ne sont pas ou qu'on ne croit pas être historiques... C'est remplacer une ancienne légende, qui a, du moins, pour elle une certaine unité, par une légende moderne qui varie au gré de chaque critique ». Et M. Halévy s'en rapporte à la Michna, seul! Voyez *Revue biblique,* 1897, 322. Ne suffisait-il pas, d'ailleurs, de lire attentivement la page de M. Halévy, citée par le R. P. BILLOT (p. 78-80), pour comprendre que ce Juif se moque du christianisme! »

(1) 1906, p. 231.

Digitized by Google

Original from CORNELL UNIVERSITY

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from
CORNELL UNIVERSITY

TABLE DES MATIÈRES

ANNÉE 1906

N° 1. — Janvier.

Pages.

COMMUNICATION DE LA COMMISSION PONTIFICALE POUR LES ÉTUDES BIBLIQUES.. 5

I. SUR LA NOTION DE DOGME. — Réponse à M. l'abbé **Wehrlé**. — **M. E. Le Roy**.. 7

II. LES VILLES CANANÉENNES. — **R. P. Vincent**.................. 39

III. NOTES SUR LES PROPHÉTIES MESSIANIQUES DES DERNIERS PROPHÈTES. — **R. P. Lagrange**.......................... 67

IV. MÉLANGES. — 1° Inscription samaritaine de Gaza et inscriptions grecques de Bersabée, M. **Clermont-Ganneau**. — 2° L'immolation chez les nomades à l'est de la mer Morte, **R. P. Jaussen**. — 3° Les formations par analogie dans le verbe hébreu, **R. P. Dhorme**...... 84

V. CHRONIQUE. — Fouilles anglaises de Gézer, **R. P. Vincent**....... 127

VI. RECENSIONS. — Dr Karl Künstle, *Das comma Johanneum* (**R. P. Magnien**). — Gottfried Hoberg, *Moses und der Pentateuch* (**R. P. Lagrange**). — M. H. Sloet, Dr A. Jansen, *Biblia sacra Veteris Testamenti* (**H. Coppieters**). — G. Wilpert, *Roma sotterranea. Le pitture delle Catacombe romane illustrate* (**R. P. Abel**). — R. P. L. Fonck, *Der Kampf um die Wahrheit der H. Schrift seit 25 Jahren* (**R. P. Lagrange**).. 133

VII. BULLETIN. — Questions générales. — Nouveau Testament. — Ancien Testament. — Peuples voisins. — Palestine....................... 161

N° 2. — Avril.

COMMUNICATION DE LA COMMISSION PONTIFICALE POUR LES ÉTUDES BIBLIQUES.. 189

LETTRE DE SA SAINTETÉ PIE X SUR LA QUESTION BIBLIQUE......... 191

LETTRE DE SA SAINTETÉ PIE X A Mgr LE CAMUS.................... 195

I. LE JUDAISME DE LA DISPERSION TENDAIT-IL A DEVENIR UNE ÉGLISE ? — **Mgr Batiffol**.................................... 197

II. LES VILLES CANANÉENNES (*suite*). — **R. P. Vincent**......... 210

III. MÉLANGES. — 1° Les apocryphes coptes, **Dr A. Baumstark**. — 2° A propos d'Isaïe x, 29-31, **R. P. Féderlin**. — 3° Deux textes religieux assyro-babyloniens, **R. P. Dhorme**.................. 245

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Digitized by Google

Original from CORNELL UNIVERSITY

IV. CHRONIQUE. — Découvertes archéologiques à Aboughoch, **R. P. Germer-Durand**. — Les fouilles de Ta'annak. — Exploration générale de la Palestine, **R. P. Vincent** ... 286

V. RECENSIONS. — E. von der Goltz, *Tischgebete und Abendmahlsgebete in der altchristlichen und in der griechischen Kirche*. — E. von der Goltz, *De virginitate, eine echte Schrift des Athanasius*. — F. X. Funk, *La question de l'agape, un dernier mot* (**Mgr Batiffol**). — S. E. le cardinal Rampolla del Tindaro, *Santa Melania Giuniore senatrice romana* (**R. P. Lagrange**). — R. P. Pesch, *De inspiratione sacrae scripturae* (**R. P. Lagrange**). — Mgr Le Camus, *L'Œuvre des apôtres* (**R. P. Lemonnyer**). — Dr J. P. Peters et Dr Thiersch, *Painted Tombs in the Necropolis of Marissa*. — R. E. Brünnow und A. von Domaszewski, *Die Provincia Arabia, IIer Band*. — J. Strzygowski, *Eine alexandrinische Weltchronik* (**R. P. Vincent**) ... 294

VI. BULLETIN. — Questions générales. — Nouveau Testament. — Ancien Testament. — Pays voisins. — Langues. — Palestine ... 323

N° 3. — Juillet.

COMMUNICATIONS DE LA COMMISSION PONTIFICALE POUR LES ÉTUDES BIBLIQUES ... 349

I. LE BOUDDHISME ET LES ÉVANGILES CANONIQUES. — **M. L. de la Vallée Poussin** ... 353

II. L'AVÈNEMENT DU FILS DE L'HOMME. — **R. P. Lagrange** ... 382

III. MÉLANGES. — 1° L'édit byzantin de Bersabée, **M. Clermont-Ganneau**. — 2° Une description arabe du Sinaï, **M. I. Guidi** ... 412

IV. CHRONIQUE. — Itinéraire de Nakhel à Pétra, **R. P. Jaussen**. — La marche de Saladin du Caire à Damas avec démonstration sur Kérak, **M. Clermont-Ganneau** ... 443

V. RECENSIONS. — G. B. Stevens, *The christian Doctrine of Salvation* (**T. C.**). — A. Loisy, *Morceaux d'exégèse* (**R. P. Lagrange**). — D. C. H. Cornill, *Das Buch Jeremia* (**R. P. Condamin**). — F. X. Funk, *Didascalia et constitutiones apostolorum*. — Von der Goltz, *Unbekannte Fragmente altchristlicher Gemeindeordnungen* (**Mgr Batiffol**). — D. Nielsen, *Die altarabische Mondreligion und die mosaische Ueberlieferung* (**R. P. Dhorme**) ... 472

VI. BULLETIN. — Questions générales. — Nouveau Testament. — Ancien Testament. — Peuples voisins. — Palestine. — Varia ... 490

N° 4. — Octobre.

I. L'HISTORIOGRAPHIE CHEZ LES SÉMITES. — **M. I. Guidi** ... 509

II. L'APOSTOLAT. — **Mgr Batiffol** ... 520

Digitized by Google · Original from CORNELL UNIVERSITY

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Pages.

III. PASCAL ET LES PROPHÉTIES MESSIANIQUES — **R. P. Lagrange**. 533

IV. MÉLANGES. — 1° L'avènement du Fils de l'Homme, **R. P. Lagrange**. — 2° Oumm el-Gheith, **R. P. Jaussen**. — 3° Lieux de culte à Pétra, **R. P. Molloy** et **R. P. Colunga**, **R. P. Abel**, **R. P. Savignac**. 561

V. CHRONIQUE. — Notes sur l'itinéraire de Nakhel à Pétra (*suite*), **R. P. Jaussen**. — La grotte du Mouheileh, **R. P. Abel**. — Liste des noms arabes relevés au Nedjeb, **R. P. Jaussen** 595

VI. RECENSIONS. — H. B. Swete, *Essays on some theological Questions of the Day* (**R. P. Abel**). — G. Ferries, *The Growth of christian Faith* (**T. C.**). — L. Gautier, *Introduction à l'Ancien Testament*. — F. Martin, *Le livre d'Hénoch* (**R. P. Lagrange**). — Dr E. Hennecke, *Handbuch zu den neutestamentlichen Apocryphen* (**Dr A. Baumstark**). — R. P. B. Meistermann, *La ville de David* (**R. P. Vincent**)..... 612

VII. BULLETIN. — Questions générales. — Nouveau Testament. — Ancien Testament. — Peuples voisins. — Langues. — Palestine. — Varia.. 640

Le Gérant : V. LECOFFRE.

Typographie Firmin-Didot et Cie. — Paris.

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Digitized by Google

Original from
CORNELL UNIVERSITY

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Digitized by Google

Original from
CORNELL UNIVERSITY

LIBRAIRIE VICTOR LECOFFRE, RUE BONAPARTE, 90, PARIS.

PIERRE BATIFFOL. **Études d'histoire et de théologie positive.** DEUXIÈME SÉRIE : *L'Eucharistie, la présence réelle et la transsubstantiation.* — In-12 de 388 p. Paris, Lecoffre, 1905.

Quoique publiés d'abord séparément, les articles qui composent cette deuxième série des *Études* de Mgr Batiffol ont un caractère d'unité bien marqué, puisqu'ils se rapportent tous à l'Eucharistie. L'auteur y suit exclusivement la méthode historique : le recours aux textes eux-mêmes, leur interprétation sage et impartiale, le groupement des conclusions qui s'en dégagent.

Avec le baptême, l'Eucharistie est l'institution la mieux documentée de l'Église chrétienne; solidement rattachée par les textes scripturaires à la dernière cène et au sacrifice rédempteur, pratiquée aussitôt par la communauté chrétienne naissante, elle est demeurée et elle demeure le centre et l'objet principal du culte et de la liturgie. Sous ce rapport, elle n'a subi aucune transformation essentielle. Et toujours le sacrifice eucharistique a comporté une communion au corps et au sang de Notre-Seigneur ; donc aussi la foi en la présence de ce corps et de ce sang dans l'Eucharistie. Mais ce dogme fondamental, en raison même de l'importance souveraine de l'Eucharistie dans la vie des chrétiens, devait provoquer la pensee et les réflexions des Pères et donner occasion à un développement théologique sans pareil. La présence réelle, nettement affirmée, amène à chercher le mode de cette présence, et ensuite la manière dont elle se produit. C'est la théorie de la conversion, entrevue plutôt que formulée par les Pères, et qui se précise peu à peu. Les controverses entre Ratramne et Paschase Radbert, plus tard l'hérésie de Bérenger, l'amènent à sa forme définitive, et Hildebert de Lavardin emploie le premier le mot de transsubstantiation.

Ces belles études de théologie positive sont préparées par toute la première partie, où l'auteur fait l'exégèse des textes scripturaires relatifs à l'Eucharistie et critique les théories rationalistes modernes.

A. BOUDINHON.

(*Canoniste contemporain*, nov. 1905.)

Après avoir étudié la doctrine pénitentielle, voici que Mgr Batiffol vient d'appliquer la même méthode, la méthode historique, à l'étude du développement du dogme de la présence réelle du Ier au XIIe siècle. Son livre, divisé en cinq parties, peut se résumer à ceci : existence de la doctrine réaliste, laquelle se développe ensuite dans la doctrine de la conversion et de la transsubstantiation...

Les lecteurs ont pu juger de l'intérêt de ce livre. ils étaient assurés à l'avance d'y retrouver la science et la maîtrise coutumières du docte Recteur de l'Institut de Toulouse. Souhaitons qu'il continue pour les autres sacrements le travail exécuté sur la Pénitence et l'Eucharistie. Notre reconnaissance et les lecteurs ne lui feront pas défaut.

D. Gabriel DIRKS.

(*Revue Bénédictine*, janv. 1906.)

Dans cette deuxième série de ses *Etudes d'histoire et de théologie positive*, Mgr Batiffol reste fidèle à la méthode appliquée aux *Origines de la Pénitence*, c'est-à-dire à la méthode historique la plus rigoureuse. Situer les textes à leur date et dans leur milieu, ne leur faire dire que ce qu'ils disent, les grouper selon leurs affinités, montrer ainsi l'évolution du dogme : voilà le but qu'il se propose et qu'il ne perd jamais de vue. Il déploie à ce travail ardu, mais fécond, les qualités maîtresses que tout le monde lui connaît : netteté de la pensée et du style, aisance de virtuose se jouant dans le maquis de la critique textuelle, lumineux esprit de synthèse. Aussi sommes-nous en présence d'une œuvre bien française, qui n'a rien à envier aux travaux de même genre de nos voisins d'outre-Rhin... Pour nous, avec une bienveillante franchise, nous allons formuler quelques critiques, heureux si nous pouvons contribuer en quelque chose à rendre parfait un livre d'un intérêt si capital pour la foi catholique...

Mais assez de critiques pour un ouvrage d'une si haute valeur, qui ne peut contribuer qu'à affermir chez le lecteur catholique sa foi au plus incompréhensible et au plus consolant des mystères. On se sent vraiment fort dans sa conviction quand on constate par des textes bien authentiques passés au crible de la critique la plus scrupuleuse que toutes les générations chrétiennes depuis Jésus-Christ ont cru ce que nous croyons.

M. JUGIE.

(*Echos d'Orient*, janvier 1906.)

La première série des *Etudes d'histoire et de théologie positive* de Mgr Batiffol ne comprenait que des dissertations sans lien entre elles et sur des sujets détachés. La seconde est toute employée

Digitized by Google

Original from
CORNELL UNIVERSITY

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

à traiter de l'Eucharistie, et le volume, moyennant quelques compléments, pourrait très bien se présenter comme une histoire du dogme eucharistique pendant les neuf premiers siècles.

L'intérêt d'un pareil travail n'est à pas démontrer. J'aime mieux en donner ici une analyse succincte et en faire ressortir les principales conclusions.

La première étude — on pourrait dire le premier chapitre — a pour objet l'Eucharistie dans le Nouveau Testament. L'auteur y parcourt successivement, en en établissant le texte et en en interprétant les formules, les données de saint Paul, de saint Luc, des deux autres synoptiques et de saint Jean. Deux idées se dégagent, qu'il défend contre la critique négative : premièrement le sens nettement réaliste des paroles de Jésus-Christ à la Cène; deuxièmement le caractère d'institution permanente donné par lui au repas eucharistique et à la fraction du pain...

Cette courte analyse ne donnera qu'une faible idée des richesses d'érudition contenues dans le volume de Mgr Batiffol, volume destiné évidemment à devenir chez nous classique en la matière. Plusieurs de ses interprétations seront certainement discutées, quelques-unes comme minimistes (celles de la Didachè et de saint Ignace par exemple), d'autres comme maximistes; et il ne faut pas s'en plaindre, puisque, en définitive, on peut espérer de ces discussions plus de lumière sur le sujet. Souhaitons seulement que les contradicteurs apportent dans leurs observations le même et unique souci de la vérité objective qui a inspiré le travail de l'éminent recteur de l'Institut catholique de Toulouse.

J. Tixeront.

(*Université catholique*, octobre 1905.)

Ce qu'écrit Mgr Batiffol est toujours de portée durable et définitive. Les études qu'il vient de consacrer à l'Eucharistie revêtent, de plus, un intérêt exceptionnel d'actualité par le fait même des attaques récemment parties de rangs catholiques contre les dogmes de la présence réelle et de la transsubstantiation.

L'auteur y applique la méthode historique, qu'on l'a vu appliquer déjà avec tant de succès à l'étude des origines de la Pénitence.

(*Ami du clergé*, 5 octobre 1905.)

Les théologiens, on le sait, envisagent l'Eucharistie sous un double aspect : le sacrifice et le sacrement. Sans se tenir rigoureusement à cette distinction scolastique et par suite un peu factice, c'est surtout l'Eucharistie considérée comme sacrement qu'étudie Mgr Batiffol, recteur de l'Institut catholique de Toulouse, dans un excellent ouvrage qui continue dignement la série d'« Etudes d'histoire et de théologie positive » brillamment inaugurée par l'importante dissertation sur les *Origines de la pénitence*. L'auteur applique avec beaucoup de sûreté et d'ingéniosité la méthode historique : il prend les textes, les situe à leur date et dans leur milieu, essaie de les interpréter eux-mêmes par eux-mêmes, puis groupe selon leurs affinités les affirmations qu'ils expriment, et, cette classification empirique une fois faite, découvre, avec la permanence d'une idée centrale, l'élaboration lente de la réflexion dogmatique. Et ce n'est point une besogne aussi simple que se l'imagineraient des esprits superficiels, car de la théologie positive ainsi traitée doit résulter tout autre chose qu'une mosaïque hétérogène de sentences recueillies un peu partout sans discernement; un tableau brillant et animé où palpite, pour ainsi dire, la vie même de l'Eglise catholique dans ce qu'elle a de plus profond et de plus intime. Mais ce résultat veut être préparé par un dépouillement minutieux de la littérature canonique et patristique et des dissertations que prodiguent chaque jour en plus grand nombre les théologiens catholiques, et surtout, hélas! les théologiens protestants et libéraux.

Si je m'attarde à mettre en lumière les difficultés de la méthode historique et ses avantages, ce n'est point pour accabler d'éloges superflus un écrivain aussi justement renommé que Mgr Batiffol. Mais son œuvre me paraît être « représentative » des tendances actuelles de la théologie catholique.. Je ne crois pas exagérer en disant que c'est une reprise et une « mise au point » de cette fameuse *Perpétuité de la foi* qui a fait époque dans la controverse contre les protestants...

J. Labourt.

(*Univers*, 21 août 1905.)

Mgr Batiffol's work on the Holy Eucharist is one of the most important studies from a Catholic pen that has appeared in recent years. It deals with a subject which is not only in itself of grave importance, but has been of late the centre of a remarkably energetic controversy among students of the New Testament and the apostolic age. For, let us say at once, Mgr Batiffol studies the Eucharistic mystery as it is found in the New Testament, and as it appears in the history of theology down to the final formulation of Transsubstantiation. What happened at the Last Supper? is a question that critics like Hoffmann, Holtzmann, Spitta, Wernle, Weizsaecker, and Jülicher have been trying to answer for the past five years in articles, brochures, and reviews without number. From a purely critical point of view the question is beset with the most harassing difficulties, owing to the variations in the sacred record. The very day on which the Last Supper took place is exceedingly hard to determine. And then the questions of what is the primitive tradition; what is the result of redaction; what is free elaboration; what help can we get from the notion of the pasch; what is the connection of the Eucharist with our Lord's death; in what relation does it stand to his second coming; and a score besides of similar queries throng about the student as soon as he begins his

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

investigations, and may well baffle and perplex him. In the course of the researches made by modern critics, many extravagant and untenable theories have, of course, been advanced, and these Mgr Batiffol treats as they deserve...

Of Mgr Batiffol's scholarship we need not speak. He is a man of eminent attainments in New Testament and apostolic history, and his place is among the best of the specialists in that line. He is thoroughly critical in method, and has a rare command of the vast literature of his own and cognate subjects.

In pursuing the history of eucharistic doctrine and theology, from the *Didachè* to Paschasius Radbert, Mgr Batiffol gives us work of splendid merit. It is an immense field to cover, but his condensation is masterly and his objective attitude beyond reproach. There is not in the history of dogma a more interesting chapter than this which tells of the various formulations through which this doctrine has passed. Now it is stated in terms of realism, now of symbolism, in one Father monophysically, in another diphysically, until the Lateran Council of 1215 canonized, so to speak, the term Transsubstantiation, and fixed the language of theology fast and firm. And few dogmatic terms ever brought peace to a more agitated or long-continued debate. We recommend Mgr Batiffol's book cordially. Every student of theology or church history should have it and should study it.

(*Catholic world*, octobre 1905.)

The present volume is devoted entirely to the doctrine of the Blessed Eucharist. The method here followed is similar to that of its predecessor. The texts concerned with the doctrine are studied in the light of the time and the historical setting of their composition and are made by comparison to be their own interpreters. The comparative process brings out their central idea, the permanence of which is revealed throughout its gradual elaboration under the light of theological reflection. No other doctrine blends so intimately with the deepest life and piety of the faithful, none so inspires thought by its ineffable mystery, as does the Blessed Eucharist. At the same time, viewed from a historico-theological standpoint, no other doctrine affords so striking an illustration of the law of development emphasized by Cardinal Newman. While it is this aspect of the dogma that Mgr Batiffol primarily considers, the practical or devotional element can never escape the consciousness of the intelligent, much less of the devout, reader. No one of Catholic instinct, who follows the unfolding of the doctrine of the Blessed Eucharist as the author portrays it, can fail to have his faith brightened and his love quickened as he witnesses the deepening and enrichment of the mind of the Church in the consciousness of her infinite treasure.

Besides being a contribution of distinct merit to positive theology and indirectly an aid to devotional life, the book is no less valuable from an exegetical point of view for the light it throws on the pertinent texts, as also from a controversial standpoint for its keen criticism of certain naturalistic theories that have recently been put forth in Germany, France, and England. On these diverse accounts the book has a claim on the interest of the educated Catholic, lay or cleric, as well as the professional theologian.

(*Ecclesiastical Review*, août 1905.)

M. Batiffol moves with the air of supreme mastery of the situation. His discussion is learned and scholarly, omitting no utterance of any importance, and above all absolutely fair and impartial. His work, therefore, has great value in the department of doctrine-history. The passages about which Roman Catholics and Protestants have disputed since the Reformation come up for a rehearing by a judge who has honesty of purpose, as well as abundant knowledge and clear insight. Everywhere he shows downright unwillingness to twist language or distort expression in the interest of some prejudged conclusion...

A. V. G. Allen. (Cambridge, Mass.).

(*American journal of theology*, janvier 1906.)

In this second series 'Studies' of Mgr Batiffol has produced a historical study which is a model of lucidity, conciseness, and careful exposition. The arrangement of the book is excellent and enables the reader to grasp with ease the main stages of the development of the doctrine of the Eucharist from the period of the New Testament to the Fourth Council of the Lateran. Another feature of the book is its historical candour. The passages which have so often been the battleground of controversialists are here carefully analysed in the dry light of historical investigation and placed in their true setting...

J.-H. Srawley.

(*Journal of theological studies*, janvier 1906.)

This second series of "Études d'histoire et de théologie positive" will be welcomed by a large circle of English readers. We expect from Mgr Batiffol something which is not only learned, laborious, honest, and candid, but which is also interesting, lucid, and instructive. In this we are not disappointed, and the book may well be recommended to those who wish for more detailed and connected information on the development of one side of Eucharistic doctrine up to the twelfth century than they can find in books that are easily accessible. It ranges in size and general likeness of aim as a companion

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

volume to the Bishop of Birmingham's well-known book, "The Body of Christ". That is to say, it attempts to use the results of long historical study for the benefit of the great multitude of persons who are interested in Eucharistic doctrine without having the time or ability to draw conclusions for themselves. Its scope is, however, narrower than Dr Gore's and the book is more purely intellectual and historical... The inherent vice of Latin theologians, especially of those who write for the seminaries, seems to be to read the present into the past, and to assume in argument that anything in patristic theology which does not directly contradict current opinions sanctioned by the Church, or which can, by any process of logic, be made patient of agreement with them, may be quoted as written to propagate such opinions and as authority for them. If the case is too bad for this, doubts may be insinuated as to the genuineness or authenticity of the documents, or terms explained in a different sense from that which the context shows was the meaning of the writer. Mgr Batiffol has made vigorous efforts to free himself from any such tendencies; and it is no slight merit of this book that French students of theology will, perhaps for the first time, find themselves face to face with the ancient texts, interpreted according to their historical setting and in general agreement with their authors' line of thought, and not in a sense read into them for the convenience of controversy. They will find also an honest endeavour to ascertain the authorship and historical value of texts the authenticity of which has been questioned, and to determine the problems which often arise in such a connection with perfect fairness. In these respects the services which may be rendered by this book in inducing a tone and temper of candid study and research in the future clergy of France cannot easily be estimated. If Mgr Batiffol lives, he may do for Eucharistic theology in France what the Oratorian Morinus did for that of Ordination and Penitence...

J. Wordsworth.

(*Guardian*, 12 juillet 1905.)

Sehr umsichtig ist die Untersuchung der synoptischen Berichte, die textkritisch, literarisch, theologisch eine eingehende Beleuchtung erfahren. Der Versuch, die paulinischen und synoptischen Berichte in eine höhere Synthese aufzuheben, wirft ein helles Licht auf die Art, wie der katholische Theologie das Traditionsprinzip zu verwenden weiss : *la foi de l'Église naissante* (54, 56 u. ö.) enthält bereits keimartig den Gedanken der realen Gegenwart Christi, die bleibende Institution des Sakraments, den Opferbegriff, die Messe. An der durchaus sachlich gehaltenen, auf gründlicher Kenntnis der Literatur ruhenden Kritik der neueren Theorien (58-82) sollten auch die protestantischen Theologen nicht vorübergehen... Ref. muss sich versagen, den dogmenhistorischen Ausführungen B.s im einzelnen zu folgen; wäre er doch nicht imstande über die Untersuchungen eines auf dem Gebiete der patristischen Literatur so hervorragenden Forschers ein massgebendes Urteil abzugeben. Zahlreich sind die Stellen, in denen ein Dissensus mit der Erklärung protestantischer Gelehrten hervortritt; namentlich bieten die Auseinandersetzungen mit Harnack und Loofs ein hohes Interesse. Der Scharfsinn, mit welchem B. die kontroversen Punkte der dogmengeschichtlichen Entwicklung erörtert und oft in ein neues überraschendes Licht rückt, wird den Historiker nötigen, die angeregten Fragen einer wiederholten Prüfung zu unterwerfen : so seien beispielsweise die Abschnitte über Tertullian (219-224), Augustin (232-252), Chrystostomus (268-278) erwähnt. Es kommt indessen nicht in erster Linie auf Einzelheiten an : das Hauptinteresse haftet hier an dem von B. geschilderten Entwicklungsgange; das Ganze ist es, was die Aufmerksamkeit und die innere Teilnahme in Anspruch nimmt. In dieser Beziehung wird man sich vielleicht entschliessen müssen, an einzelnen Punkten umzulernen; mit welcher Virtuosität B. auch den so dehnbaren Traditionsbegriff anwenden mag, welche eigentümliche Beleuchtung er von diesem Standorte den Aussagen der Väter und Kirchenlehrer zu verleihen geneigt sei, es wäre ein wissenschaftlich nicht zu verantwortender Leichtsinn, wollte man sich dem Gewichte der mit gewissenhafter Objektivität vorgeführten Zeugnisse entziehen. Der Ton der polemischen Erörterungen ist ruhig und vornehm : die Ironie, die bisweilen durchblickt, hat nichts verletzendes; die Darstellung zeichnet sich durch lichtvolle Eleganz aus; die strittigen Stellen aus den Vätern teilt B. in den meisten Fällen wörtlich mit, so dass der Leser in den Stand gesetzt ist, eine Nachprüfung zu halten, — freilich unter der Voraussetzung, dass er den Zusammenhang, in welchem die betreffenden Aussagen sich befinden, zu überblicken vermag. Dass nicht nur die Dogmengeschichte, sondern auch die Liturgik aus B.s Schrift Anregung und Förderung erhalten wird, sei noch zum Schlusse hervorgehoben.

P. Lobstein.

(*Theologische Literaturzeitung*, janvier 1906.)

Dem 1903 S. 611 angezeigten Band der *Etudes* folgt hier ein weiterer. Derselbe behandelt einen einzelnen Gegenstand, verfolgt ihn aber zu dem Moment, wo das Geheimnis, das er darbietet, seine endgültige Lösung fand... Wie man nach seinen früheren Arbeiten nicht anders erwarten kann, bemüht sich der Verfasser, die Schriften der verschiedenen Zeiten, die in Betracht kommen, scharf aus sich selbst zu erklären, unbeirrt durch spätere Theorien, und die Schultheologen, die dem Versuch nicht hinlänglich zu widerstreben wissen, jüngere Auffassungen den Aelteren zuzuschreiben, erfahren manche Berichtigung. Soweit ich bei einfacher Lektüre der Schrift sehe, ist in den meitsen Fellen das Richtige getroffen... Der Verfasser hat das Verdienst, das Problem streng wissenschaftlich erfasst und behandelt zu haben; die weitere Forschung darf seine Schrift nicht unbeachtet lassen.

Funk.

(*Theologische Quartalschrift*, II, 1906.)

Digitized by Google

Original from
CORNELL UNIVERSITY

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

7413 Pa
CORNELL UNIVERSITY OCT 27 LIBRARY.

NOUVELLE SÉRIE TROISIÈME ANNÉE N° 1 JANVIER 1906

REVUE BIBLIQUE
INTERNATIONALE

PUBLIÉE PAR

L'ÉCOLE PRATIQUE D'ÉTUDES BIBLIQUES

ÉTABLIE AU COUVENT DOMINICAIN SAINT-ÉTIENNE DE JÉRUSALEM

SOMMAIRE :

Pages.
COMMUNICATION DE LA COMMISSION PONTIFICALE POUR LES ÉTUDES BIBLIQUES. 5
E. Le Roy. — Sur la notion de dogme. — Réponse à M. l'abbé Wehrlé. 7
R. P. H. Vincent. — Les villes cananéennes. 39
R. P. Lagrange. — Notes sur les prophéties messianiques des derniers prophètes. 67
Mélanges. — Inscription samaritaine de Gaza et inscriptions grecques de Bersabée, M. CLERMONT-GANNEAU. — L'immolation chez les nomades à l'est de la mer Morte, R. P. A. JAUSSEN. — Les formations par analogie dans le verbe hébreu, R. P. P. DHORME 84
Chronique. — Fouilles anglaises de Gézer, R. P. H. VINCENT 127
Recensions . 133
Bulletin . 161

SIGILLUM CONVENTUS STI STEPHANI HIER. FRAT. PRAEDICATORUM

PARIS
LIBRAIRIE VICTOR LECOFFRE
RUE BONAPARTE, 90

ROME
LIBRAIRIE FRANÇOIS FERRARI
PIAZZA CAPRANICA, 102

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

On peut s'abonner sans frais à la *Revue biblique internationale* au moyen du mandat d'abonnement au nom de VICTOR LECOFFRE, 90, rue Bonaparte, Paris, dans tous les bureaux de poste de France.

La Revue est trimestrielle

Elle parait en fascicules grand in-8° de 160 pages environ

PRIX DE L'ABONNEMENT	Pour la France	**12** fr.
	Pour l'Étranger	**14** fr.

Les abonnements partent de chaque trimestre, principalement du 1er janvier

Le prix de chaque année écoulée est de 14 francs.

Ceux de nos abonnés qui ne tiennent pas à garder la collection de la Revue biblique, *nous obligeraient en nous cédant les numéros de janvier et avril 1895, de janvier 1896, de janvier 1897, de janvier et avril 1898, qui sont épuisés. Nous adresserons un mandat-poste de 3 fr. à toute personne qui nous retournera l'un de ces numéros.*

Librairie Victor LECOFFRE, rue Bonaparte, 90, Paris

NOUVELLE COLLECTION D'ÉTUDES BIBLIQUES

Vient de paraître :

Évangile selon saint Jean, par le P. Th. Calmes, SS. PP. *Édition abrégée.* 1 vol. in-16 **2 fr. 50**

Volumes précédemment parus :

Le livre d'Isaïe, traduction critique avec notes et commentaires, par le R. P. Condamin, S. J. 1 vol. in-8° raisin. . . **8** fr.

Études sur les Religions Sémitiques, par le R. P. Lagrange, des Frères Prêcheurs, correspondant de l'Institut. *Deuxième édition revue et augmentée.* 1 v. in-8° raisin. **10** fr.

Cette seconde édition a été entièrement revue et mise à jour. Elle comprend deux chapitres nouveaux sur les *temps sacrés* et sur *le caractère et le développement historique des Religions Sémitiques* avec un nouveau choix d'inscriptions. Si l'on y joint la brochure du même auteur sur *la Religion des Perses, Zoroastre et le Judaïsme*, on a sous la main tout ce qui peut éclairer du dehors l'histoire religieuse d'Israël, et qui permet d'appliquer à la théologie les ressources de la méthode comparative.

La Religion des Perses, la Réforme de Zoroastre et le Judaïsme, par le R. P. Lagrange, des Frères Prêcheurs, correspondant de l'Institut. *Extrait de la Revue biblique.* 1 brochure in-8° raisin. **1 fr. 50**

L'Évangile selon saint Jean, traduction critique, introduction et commentaire, par le R. P. Calmes. 1 vol. in-8° raisin. **9 fr.** »

Le Livre des Juges, traduction et commentaire, par le R. P. Lagrange, des Frères Prêcheurs. 1 vol. in-8° raisin. **7 fr. 50**

La Méthode historique, par le R. P. Lagrange, des Frères Prêcheurs. *Nouvelle édition augmentée. Quatrième mille.* 1 vol. in-12 . **2 fr. 50**

BULLETIN DE LITTÉRATURE ECCLÉSIASTIQUE

PUBLIÉ PAR L'INSTITUT CATHOLIQUE DE TOULOUSE

Le Bulletin parait chaque mois.

Prix de l'Abonnement : Pour la France, 4 fr.; pour l'Étranger, 5 fr.

Prix du numéro : 50 *centimes. Prix des numéros doubles :* 1 *fr.*

Digitized by Google

Original from CORNELL UNIVERSITY

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

LIBRAIRIE DE PARIS, 56, rue Jacob, PARIS

FIRMIN-DIDOT ET Cie, Imprimeurs-éditeurs

R. GRAFFIN — F. NAU, Professeurs à l'Institut catholique de Paris

PATROLOGIA ORIENTALIS

Cette collection, destinée à compléter les Patrologies grecque, latine et syriaque, comprendra des textes arabes, arméniens, coptes, éthiopiens, grecs et même syriaques non vocalisés ayant tous trait à la littérature chrétienne. La traduction latine pourra être remplacée, au choix de l'auteur, par une traduction en allemand, en anglais, en français ou en italien. — Chaque page porte du haut au bas le texte, les variantes, la traduction puis les notes.

Le prix sera encore maintenu pour les souscripteurs à 60 centimes la feuille de 16 pages grand in-8 (format de Migne), port en sus. Après l'apparition de chaque volume, le prix sera porté à 95 centimes par feuille.

On peut ne souscrire qu'aux ouvrages publiés dans une langue déterminée (texte ou traduction).

Ont déjà paru :

Tome I. — Fasc. 1. **Le livre des mystères du ciel et de la terre,** texte éthiopien, traduction française, par J. Perruchon et I. Guidi. Prix : 6 fr. 50 ; *franco*, 7 fr. Pour les souscripteurs, 4 fr. *franco* 4 fr. 50

Fasc. 2. — **Histoire des patriarches coptes d'Alexandrie. — I. Saint-Marc à Theonas (300)** texte arabe, traduction anglaise, par B. Evetts. Prix : 7 fr. ; *franco* 7 fr. 50 Pour les souscripteurs, 4 fr. 35, *franco*. 4 fr. 85

Fasc. 3. — **Le Synaxaire arabe jacobite**, texte arabe, traduction française par René Basset (mois de Tout et de Babeh). Prix : 10 fr. *franco* 10 fr. 70. Pour les souscripteurs, 6 fr. 30. *franco*. 7 fr. »

Fasc. 4. — **Histoire des patriarches coptes d'Alexandrie. — 2. Pierre Ier à Benjamin Ier** (661), texte arabe, traduction anglaise par B. Evetts. Prix : 8 fr. 35, *franco* 8 fr. 95. Pour les souscripteurs, 5 fr. 25, *franco*. 5 fr. 85

Tome II. — Fasc. 1. — **Vie de Sévère par Zacharie le Scholastique,** texte syriaque traduction française, par A. Kugener. Prix : 7 fr., *franco*. 7 fr. 50. Pour les souscripteurs, 4 fr. 30, *franco*. 4 fr. 80

Fasc. 2. — **Les Apocryphes coptes. Les Évangiles des douze apôtres et de saint Barthélémy,** texte copte, traduction française par E. Revillout. Prix : 5 fr. *franco*, 5 fr. 40. Pour les souscripteurs, 3 fr. 15, *franco*. 3 fr. 55

Fasc. 3. — **Vie de Sévère par Jean supérieur du monastère de Beith Aphtonia** texte syriaque, traduction française, suivie d'un recueil de fragments historiques syriaques, grecs, latins et arabes, relatifs à Sévère, par M. A. Kugener. Prix : 11 fr. 90, *franco*, 12 fr. 65. Pour les souscripteurs, 7 fr. 50, *franco*. 8 fr. 25

Fasc. 4. — **Les versions grecques des actes des martyrs Persans sous Sapor II,** texte grec, traduction latine par le R. P. Delehaye, Bollandiste. Prix : 7 fr. 50, *franco*, 10 fr. 20. Pour les souscripteurs, 6 fr., *franco*. 6 fr. 70

Vont paraître :

Tome I. — Fasc. 5. **Le Synaxaire éthiopien. Les mois de Sanê, Hamlê et Nahasê,** texte éthiopien, traduction française, par M. Ignazio Guidi.

Tome II. — Fasc. 5. **Le Livre de Job,** texte éthiopien inédit, traduction française par E. Pereira.

Tome III. — Fasc. 1. **Recueil de monographies. I. Les histoires d'Ahoudemmeh et de Marouta,** primats jacobites de Tagrit et de l'Orient (VI-VII siècle), texte syriaque inédit, traduction française par F. Nau.

Fasc. 2. **Réfutation de Saïd Ibn Batriq (Eutychius)** par Sévère Ibn al Moqaffa', évêque d'Aschmounaïn, texte arabe inédit, traduction française par P. Chébli, prêtre maronite.

Tome IV. — Fasc. 1. **Les Homélies de Sévère d'Antioche,** texte syriaque inédit, traduction française par R. Duval et M. A. Kugener, avec le concours de E.-W. Brooks. Fasc. I, par Rubens Duval.

Digitized by Google

Original from CORNELL UNIVERSITY

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Librairie VICTOR LECOFFRE, rue Bonaparte, 90, PARIS

Grammaire hébraïque abrégée, précédée de premiers éléments, **accompagnée d'exercices** à l'usage des commençants, par J. TOUZARD, professeur d'Écriture sainte et d'hébreu au Séminaire Saint-Sulpice. 1 vol. in-8°. . 5 fr. »

Le Dogme de la Rédemption. Essai d'étude historique, par l'abbé J. RIVIÈRE, docteur en théologie, professeur au grand Séminaire d'Albi. 1 volume in-8° . 6 fr. »

Études d'histoire et de Théologie positive. *Deuxième série :* **L'Eucharistie, la présence réelle et la transsubstantiation,** par Mgr PIERRE BATIFFOL, recteur de l'Institut catholique de Toulouse. *Deuxième édition.* 1 vol. in-12 . 3 fr. 50

Ouvrage du même auteur précédemment paru :

Études d'histoire et de théologie positive. *Première série :* **La discipline de l'Arcane, les origines de la Pénitence, la Hiérarchie primitive, l'Agape.** *Quatrième édition revue et augmentée.* 1 vol. in-12 3 fr. 50

L'Étude de la Sainte Écriture. Lettre de Mgr l'évêque de Beauvais, Noyon et Senlis, au clergé de son diocèse. 1 vol. in-12 . . 1 fr. »

DIVISIONS DE CET OUVRAGE. — I. L'exégèse n'est pas une science séparée. — II. La Bible, Écriture sainte ou parole écrite de Dieu. — III. Étendue ou objet de l'inspiration. — IV. Valeur respective du contenu de la Bible. — V. Vérité et littéralité dans la Bible. — VI. La question biblique. — VII. La critique et les Pères. — VIII. L'étude de la Bible.

Histoire de l'Ancien Testament, par l'abbé J.-B. PELT, docteur en théologie et en droit canonique, supérieur du grand Séminaire de Metz. Ouvrage approuvé par S. G. Mgr l'Évêque de Metz. *Quatrième édition revue et augmentée.* 2 volumes in-12, ornés de plans et cartes en couleurs. 6 fr. »

Histoire des livres du Nouveau Testament. *Tome second :* **Les Évangiles synoptiques,** par M. l'abbé E. JACQUIER, professeur d'Écriture sainte aux Facultés catholiques de Lyon. *Troisième édition.* Un volume in-12. . 3 fr. 50

Ouvrage du même auteur précédemment paru :

Histoire des livres du Nouveau Testament. *Tome premier :* **Les Épîtres de saint Paul.** *Cinquième édition.* Un volume in-12, avec carte. 3 fr. 50

L'Œuvre messianique de Jésus-Christ. Conférences prêchées à Saint-Jacques-du-Haut-Pas, de l'Avent 1904 à Pâques 1905, par l'abbé D. VIEILLARD-LACHARME. Un volume in-12. 2 fr. 50

Dix Leçons sur le Martyre données à l'Institut catholique de Paris (février-avril 1905), par Paul ALLARD. *Deuxième édition.* 1 vol. in-12, *précédé d'une préface de Mgr* PÉCHENARD, *recteur de l'Institut catholique de Paris.* . . . 3 fr. 50

Études de critique et d'histoire religieuse : Les origines du Symbole des Apôtres. — Les origines du Célibat ecclésiastique. — Les élections épiscopales sous les Mérovingiens. — L'Église et les Ordalies. — Les Papes et la Saint-Barthélemy. — La condamnation de Galilée, par l'abbé VACANDARD, docteur en théologie, aumônier du Lycée de Rouen. *Deuxième édition revue et augmentée.* Un volume in-12 3 fr. 50

Bibliothèque de l'Enseignement de l'Histoire ecclésiastique.

Vient de paraître :

L'Espagne chrétienne, par Dom H. LECLERCQ, Bénédictin de Farnborough. 1 volume in-12, avec carte. 3 fr. 50

Derniers volumes parus :

L'Église byzantine de 527 à 847, par le R. P. J. PARGOIRE, des Augustins de l'Assomption. Un volume in-12 3 fr. 50

Histoire des Dogmes : I. La théologie antenicéenne, par M. l'abbé J. TIXERONT, doyen de la Faculté catholique de théologie de Lyon. *Troisième édition revue et corrigée.* 1 vol. in-12. 3 fr. 50

TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET Cie — PARIS

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

NOUVELLE SÉRIE TROISIÈME ANNÉE N° 2 AVRIL 1906

REVUE BIBLIQUE
INTERNATIONALE

PUBLIÉE PAR

L'ÉCOLE PRATIQUE D'ÉTUDES BIBLIQUES

ÉTABLIE AU COUVENT DOMINICAIN SAINT-ÉTIENNE DE JÉRUSALEM

SOMMAIRE :

	Pages.
Communication de la Commission pontificale pour les études bibliques	189
Lettre de Sa Sainteté Pie X sur la question biblique	191
Lettre de Sa Sainteté Pie X a Mgr Le Camus	195
Mgr Batiffol. — Le Judaïsme de la Dispersion tendait-il à devenir une église?	197
R. P. H. Vincent. — Les villes cananéennes *(suite)*	210
Mélanges. — Les apocryphes coptes, Dr A. Baumstark. — A propos d'Isaïe x, 29-31, R. P. L. Féderlin. — Deux textes religieux assyro-babyloniens, R. P. P. Dhorme	245
Chronique. — Découvertes archéologiques à Aboughoch, R. P. Germer-Durand. — Les fouilles de Ta'annak. — Exploration générale de la Palestine, R. P. H. Vincent	286
Recensions	294
Bulletin	323

SIGILLUM CONVENTUS STI STEPHANI HIER. FRAT. PRAEDICATORUM

PARIS
LIBRAIRIE VICTOR LECOFFRE
RUE BONAPARTE, 90

ROME
LIBRAIRIE FRANÇOIS FERRARI
PIAZZA CAPRANICA, 102

Digitized by Google

Original from CORNELL UNIVERSITY

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

AVIS IMPORTANT

Nous prions MM. les abonnés qui n'ont pas encore renouvelé leur abonnement pour l'année 1906, de vouloir bien nous en faire parvenir le montant en mandat sur la poste adressé à M. **Victor Lecoffre**, *90, rue Bonaparte, à Paris.*

Pour ceux de nos souscripteurs qui préféreront un recouvrement par la poste, il leur sera présenté à leurs frais, à **partir du 15 Mai;** *le montant sera : pour la France, 12 fr. 75; pour l'Étranger, 15 fr.*

On peut s'abonner sans frais à la *Revue biblique internationale* au moyen du mandat d'abonnement au nom de VICTOR LECOFFRE, 90, rue Bonaparte, Paris, dans tous les bureaux de poste de France.

La Revue est trimestrielle

Elle paraît en fascicules grand in-8° de 160 pages environ

PRIX DE L'ABONNEMENT { Pour la France **12** fr.
Pour l'Étranger **14** fr.

Les abonnements partent de chaque trimestre, principalement du 1er janvier

Le prix de chaque année écoulée est de 14 francs.

Ceux de nos abonnés qui ne tiennent pas à garder la collection de la Revue biblique, *nous obligeraient en nous cédant les numéros de janvier et avril 1895, de janvier 1896, de janvier 1897, de janvier et avril 1898, qui sont épuisés. Nous adresserons un mandat-poste de 3 fr. à toute personne qui nous retournera l'un de ces numéros.*

Librairie Victor LECOFFRE, rue Bonaparte, 90, Paris

NOUVELLE COLLECTION D'ÉTUDES BIBLIQUES

Le livre d'Isaïe, traduction critique avec notes et commentaires, par le R. P. Condamin, S. J. 1 vol. in-8° raisin. . . **8** fr.

Études sur les Religions Sémitiques, par le R. P. Lagrange, des Frères Prêcheurs, correspondant de l'Institut. *Deuxième édition revue et augmentée.* 1 v. in-8° raisin. **10** fr.

La Religion des Perses, la Réforme de Zoroastre et le Judaïsme, par le R. P. Lagrange, des Frères Prêcheurs. 1 brochure in-8° raisin. **1** fr. **50**

L'Évangile selon saint Jean, traduction critique, introduction et commentaire, par le R. P. Calmes. 1 vol. in-8° raisin. **9** fr. »

Évangile selon saint Jean, par le R. P. Calmes. *Édition abrégée.* 1 vol. in-16. **2** fr. **50**

Le Livre des Juges, traduction et commentaire, par le R. P. Lagrange, des Frères Prêcheurs. 1 vol. in-8° raisin. **7** fr. **50**

La Méthode historique, par le R. P. Lagrange, des Frères Prêcheurs. *Quatrième mille.* 1 vol. in-12 . . . **2** fr. **50**

BULLETIN DE LITTÉRATURE ECCLÉSIASTIQUE

PUBLIÉ PAR L'INSTITUT CATHOLIQUE DE TOULOUSE

Le Bulletin paraît chaque mois.

Prix de l'Abonnement : Pour la France, **4** fr.; pour l'Étranger, **5** fr.

Prix du numéro : 50 *centimes. Prix des numéros doubles :* 1 *fr.*

Digitized by Google

Original from CORNELL UNIVERSITY

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

LIBRAIRIE DE PARIS, 56, rue Jacob, PARIS

FIRMIN-DIDOT ET Cie, Imprimeurs-éditeurs

R. GRAFFIN — F. NAU, Professeurs à l'Institut catholique de Paris

PATROLOGIA ORIENTALIS

Cette collection, destinée à compléter les Patrologies grecque, latine et syriaque, comprendra des textes arabes, arméniens, coptes, éthiopiens, grecs et même syriaques non vocalisés ayant tous trait à la littérature chrétienne. La traduction latine pourra être remplacée, au choix de l'auteur, par une traduction en allemand, en anglais, en français ou en italien. — Chaque page porte du haut au bas le texte, les variantes, la traduction, puis les notes.

Le prix sera encore maintenu pour les souscripteurs à 60 centimes la feuille de 16 pages, grand in-8 (format de Migne), port en sus. Après l'apparition de chaque volume, le prix sera porté à 95 centimes par feuille.

On ne peut souscrire qu'aux ouvrages publiés dans une langue déterminée (texte ou traduction).

Ont déjà paru :

Tome I. — Fasc. 1. **Le livre des mystères du ciel et de la terre,** texte éthiopien, traduction française par J. Perruchon et I. Guidi. Prix : 6 fr. 50; *franco*, 7 fr. Pour les souscripteurs, 4 fr.; *franco* 4 fr. 50

Fasc. 2. — **Histoire des patriarches coptes d'Alexandrie. — 1. Saint-Marc à Theonas (300)**, texte arabe, traduction anglaise par B. Evetts. Prix : 7 fr.; *franco*, 7 fr. 50 Pour les souscripteurs, 4 fr. 35; *franco* 4 fr. 85

Fasc. 3. — **Le Synaxaire arabe jacobite**, texte arabe, traduction française par René Basset (mois de Tout et de Babeh). Prix : 10 fr.; *franco*, 10 fr. 70. Pour les souscripteurs, 6 fr. 30; *franco* 7 fr. »

Fasc. 4. — **Histoire des patriarches coptes d'Alexandrie. — 2. Pierre Ier à Benjamin Ier** (661), texte arabe, traduction anglaise par B. Evetts. Prix : 8 fr. 35, *franco*, 8 fr. 95. Pour les souscripteurs, 5 fr. 25, *franco* 5 fr. 85

Tome II. — Fasc. 1. — **Vie de Sévère par Zacharie le Scholastique**, texte syriaque, traduction française par A. Kugener. Prix : 7 fr.; *franco*, 7 fr. 50. Pour les souscripteurs, 4 fr. 30,; *franco* 4 fr. 80

Fasc. 2. — **Les Apocryphes coptes. Les Evangiles des douze apôtres et de saint Barthélemy**, texte copte, traduction française par E. Revillout. Prix : 5 fr.; *franco*, 5 fr. 40. Pour les souscripteurs, 3 fr. 15; *franco* 3 fr. 55

Fasc. 3. — **Vie de Sévère par Jean supérieur du monastère de Beith Aphtonia**, texte syriaque, traduction française, suivie d'un recueil de fragments historiques syriaques, grecs, latins et arabes, relatifs à Sévère, par M. A. Kugener. Prix : 11 fr. 90; *franco*, 12 fr. 65. Pour les souscripteurs, 7 fr. 50,; *franco* 8 fr. 25

Fasc. 4. — **Les versions grecques des actes des martyrs Persans sous Sapor II**, texte grec, traduction latine par le R. P. Delehaye, Bollandiste. Prix : 7 fr. 50; *franco*, 10 fr. 20. Pour les souscripteurs, 6 fr.; *franco* 6 fr. 70

Tome III. — Fasc. 1. **Recueil de monographies. I. Les histoires d'Ahoudemmeh et de Marouta,** primats jacobites de Tagrit et de l'Orient (vie-viie siècle) suivies du traité d'Ahoudemmeh sur l'homme, texte syriaque inédit, traduction française par F. Nau. Prix : 7 fr. 15; *franco*, 7 fr. 65. Pour les souscripteurs, 4 fr. 50; *franco* 5 fr. »

Vont paraître :

Tome I. — Fasc. 5. **Le Synaxaire éthiopien. Les mois de Sanê, Hamlê et Nahasê**, texte éthiopien, traduction française par M. Ignazio Guidi.

Tome II. — Fasc. 5. **Le Livre de Job**, texte éthiopien inédit, traduction française par E. Pereira.

Tome III. — Fasc. 2. **Réfutation de Saïd Ibn Batriq (Eutychius)** par Sévère Ibn al Moqaffa' évêque d'Aschmounaïn, texte arabe inédit, traduction française par P. Chébli, prêtre maronite.

Tome IV. — Fasc. I. **Les Homélies de Sévère d'Antioche**, texte syriaque inédit, traduction française par R. Duval et M. A. Kugener, avec le concours de E.-W. Brooks. Fasc. I, par Rubens Duval.

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Grammaire hébraïque abrégée, précédée de premiers éléments **accompagnés d'exercices** à l'usage des commençants, par J. Touzard, professeur d'Ecriture sainte et d'hébreu au Séminaire Saint-Sulpice. 1 vol. in-8°. . 5 fr. »

Le Dogme de la Rédemption. **Essai d'étude historique,** par l'abbé J. Rivière, docteur en théologie, professeur au grand Séminaire d'Albi. 1 volume in-8° . 6 fr. »

Études d'histoire et de Théologie positive. Deuxième série : **L'Eucharistie, la présence réelle et la transsubstantiation,** par Mgr Pierre Batiffol, recteur de l'Institut catholique de Toulouse. *Troisième édition revue et augmentée.* 1 vol. in-12. 3 fr. 50

L'Étude de la Sainte Écriture. **Lettre de Mgr l'évêque de Beauvais, Noyon et Senlis, au clergé de son diocèse.** 1 vol. in-12 . . 1 fr. »

Histoire de l'Ancien Testament, par l'abbé J.-B. Pelt, docteur en théologie et en droit canonique, supérieur du grand Séminaire de Metz. Ouvrage approuvé par S. G. Mgr l'Évêque de Metz. *Quatrième édition revue et augmentée.* 2 volumes in-12, ornés de plans et cartes en couleurs. 6 fr. »

Histoire des livres du Nouveau Testament. Tome second : **Les Évangiles synoptiques,** par M. l'abbé E. Jacquier, professeur d'Écriture sainte aux Facultés catholiques de Lyon. *Troisième édition.* Un volume in-12. . 3 fr. 50

L'Évangile médité avec les Pères, par le P. Th.-M. Thiriet, des Frères Prêcheurs. Tome IV. **La Fin du ministère public de Jésus. La préparation de la Passion.** 1 vol. in-8 raisin 7 fr. »

Chez les ennemis d'Israël : **Amorrhéens, Philistins,** par M. l'abbé Antoine Dard, du diocèse de Grenoble. 1 vol. in-12, avec cartes et illustrations hors texte. 3 fr. 50

Dix Leçons sur le Martyre **données à l'Institut catholique de Paris** (février-avril 1905), par Paul Allard. *Deuxième édition.* 1 vol. in-12, *précédé d'une préface de Mgr* Péchenard, *recteur de l'Institut catholique de Paris.* . . . 3 fr. 50

Questions d'Histoire et d'Archéologie chrétienne : **La répression de l'hérésie au moyen âge. — La morale des Albigeois. — Le Consolamentum ou initiation cathare. — Saint Dominique a-t-il copié saint François? — Jean-Baptiste de Rossi (1822-1894). — La venue de saint Pierre à Rome. — Les reliques romaines au IXe siècle. — L'esprit de la liturgie catholique,** par M. Jean Guiraud, professeur à l'Université de Besançon. 1 vol. in-12 . 3 fr. 50

Études de critique et d'histoire religieuse : **Les origines du Symbole des Apôtres. — Les origines du Célibat ecclésiastique. — Les élections épiscopales sous les Mérovingiens. — L'Église et les Ordalies. — Les Papes et la Saint-Barthélemy. — La condamnation de Galilée,** par l'abbé Vacandard, docteur en théologie, aumônier du Lycée de Rouen. *Troisième édition revue et augmentée.* Un volume in-12 3 fr. 50

“ LES SAINTS ”

Collection publiée sous la direction de M. Henri JOLY, de l'Institut.

Viennent de paraître :

Le Bienheureux Frà Giovanni Angelico de Fiesole (1387-1455), par M. Henry Cochin, député du Nord. *Deuxième édition.*

Saint Théodore (759-826), par M. l'abbé Marin, docteur ès lettres. *Deuxième édition.*

Saint Pierre, par L.-Cl. Fillion, prêtre de Saint-Sulpice, professeur à l'Institut catholique de Paris. *Deuxième édition.*

Chaque volume in-12. — Prix, broché : 2 fr.
Avec reliure spéciale : 3 fr.

TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET Cie — PARIS

Digitized by Google
Original from CORNELL UNIVERSITY
Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

NOUVELLE SÉRIE TROISIÈME ANNÉE N° 3 JUILLET 1906

REVUE BIBLIQUE
INTERNATIONALE

PUBLIÉE PAR

L'ÉCOLE PRATIQUE D'ÉTUDES BIBLIQUES

ÉTABLIE AU COUVENT DOMINICAIN SAINT-ÉTIENNE DE JÉRUSALEM

SOMMAIRE :

	Pages.
COMMUNICATIONS DE LA COMMISSION PONTIFICALE POUR LES ÉTUDES BIBLIQUES.	349
M. Louis de la Vallée Poussin. — Le bouddhisme et les évangiles canoniques	353
R. P. Lagrange. — L'avènement du Fils de l'Homme.	382
Mélanges. — L'édit byzantin de Bersabée, M. CLERMONT-GANNEAU. — Une description arabe du Sinaï, I. GUIDI	412
Chronique. — Itinéraire de Nakhel à Pétra, R. P. JAUSSEN. — La marche de Saladin du Caire à Damas avec démonstration sur Kerak, M. CLERMONT-GANNEAU .	443
Recensions .	472
Bulletin .	490

SIGILLVM CONVENTVS STI STEPHANI HIER. FRAT. PRAEDICATORVM

PARIS
LIBRAIRIE VICTOR LECOFFRE
RUE BONAPARTE, 90

ROME
LIBRAIRIE FRANÇOIS FERRARI
PIAZZA CAPRANICA, 102

Digitized by Google

Original from CORNELL UNIVERSITY

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

On peut s'abonner sans frais à la *Revue biblique internationale* au moyen du mandat d'abonnement au nom de la librairie VICTOR LECOFFRE, 90, rue Bonaparte, Paris, dans tous les bureaux de poste de France.

La Revue est trimestrielle

Elle parait en fascicules grand in-8° de 160 pages environ

PRIX DE L'ABONNEMENT	Pour la France	**12 fr.**
	Pour l'Étranger	**14 fr.**

Les abonnements partent de chaque trimestre, principalement du 1er janvier

Le prix de chaque année écoulée est de 14 francs.

Ceux de nos abonnés qui ne tiennent pas à garder la collection de la Revue biblique, *nous obligeraient en nous cédant les numéros de janvier et avril 1895, de janvier 1896, de janvier 1897, de janvier et avril 1898, qui sont épuisés. Nous adresserons un mandat-poste de 3 fr. à toute personne qui nous retournera l'un de ces numéros.*

Librairie Victor LECOFFRE, rue Bonaparte, 90, Paris

NOUVELLE COLLECTION D'ÉTUDES BIBLIQUES

Le livre d'Isaïe, traduction critique avec notes et commentaires, par le R. P. CONDAMIN, S. J. 1 vol. in-8° raisin. . . **8 fr.**

Études sur les Religions Sémitiques, par le R. P. LAGRANGE, des Frères Prêcheurs, correspondant de l'Institut. *Deuxième édition revue et augmentée.* 1 v. in-8° raisin. **10 fr.**
Ouvrage couronné par l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.

La Religion des Perses, la Réforme de Zoroastre et le Judaïsme, par le R. P. LAGRANGE, des Frères Prêcheurs. 1 brochure in-8° raisin. **1 fr. 50**

L'Évangile selon saint Jean, traduction critique, introduction et commentaire, par le R. P. CALMES. 1 vol. in-8° raisin. **9 fr. »**

Évangile selon saint Jean, par le R. P. CALMES. *Édition abrégée.* 1 vol. in-16. **2 fr. 50**

Le Livre des Juges, traduction et commentaire, par le R. P. LAGRANGE, des Frères Prêcheurs. 1 vol. in-8° raisin. **7 fr. 50**

La Méthode historique, par le R. P. LAGRANGE, des Frères Prêcheurs. *Quatrième mille.* 1 vol. in-12 . . . **2 fr. 50**

BULLETIN DE LITTÉRATURE ECCLÉSIASTIQUE

PUBLIÉ PAR L'INSTITUT CATHOLIQUE DE TOULOUSE

Le Bulletin paraît chaque mois.

Prix de l'Abonnement : POUR LA FRANCE, 4 fr.; POUR L'ÉTRANGER, 5 fr.

Prix du numéro : 50 *centimes. Prix des numéros doubles :* 1 *fr.*

Digitized by Google

Original from CORNELL UNIVERSITY

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

LIBRAIRIE DE PARIS, 56, rue Jacob, PARIS

FIRMIN-DIDOT ET C^ie, Imprimeurs-éditeurs

R. GRAFFIN — F. NAU, Professeurs à l'Institut catholique de Paris

PATROLOGIA ORIENTALIS

Cette collection, destinée à compléter les Patrologies grecque, latine et syriaque, comprendra des textes arabes, arméniens, coptes, éthiopiens, grecs et même syriaques non vocalisés ayant tous trait à la littérature chrétienne. La traduction latine pourra être remplacée, au choix de l'auteur, par une traduction en allemand, en anglais, en français ou en italien. — Chaque page porte du haut au bas le texte, les variantes, la traduction, puis les notes.

Le prix sera encore maintenu pour les souscripteurs à 60 centimes la feuille de 16 pages grand in-8 (format de Migne), port en sus. Après l'apparition de chaque volume, le prix sera porté à 95 centimes par feuille.

On peut ne souscrire qu'aux ouvrages publiés dans une langue déterminée (texte ou traduction).

Ont déjà paru :

Tome I. — Fasc. 1. **Le livre des mystères du ciel et de la terre,** texte éthiopien, traduction française par J. Perruchon et I. Guidi. Prix : 6 fr. 50; *franco*, 7 fr. Pour les souscripteurs, 4 fr.; *franco* 4 fr. 50

Fasc. 2. — **Histoire des patriarches coptes d'Alexandrie. — 1. Saint-Marc à Theonas** (300), texte arabe, traduction anglaise par B. Evetts. Prix : 7 fr.; *franco*, 7 fr. 50 Pour les souscripteurs, 4 fr. 35; *franco*. 4 fr. 85

Fasc. 3. — **Le Synaxaire arabe jacobite**, texte arabe, traduction française par René Basset (mois de Tout et de Babeh). Prix : 10 fr.; *franco*, 10 fr. 70. Pour les souscripteurs, 6 fr. 30; *franco* 7 fr. »

Fasc. 4. — **Histoire des patriarches coptes d'Alexandrie. — 2. Pierre I^er à Benjamin I^er** (661), texte arabe, traduction anglaise par B. Evetts. Prix : 8 fr. 35, *franco*, 8 fr. 95. Pour les souscripteurs, 5 fr. 25; *franco*. 5 fr. 85

Tome II. — Fasc. 1. — **Vie de Sévère par Zacharie le Scholastique**, texte syriaque, traduction française par A. Kugener. Prix : 7 fr.; *franco*, 7 fr. 50. Pour les souscripteurs, 4 fr. 30; *franco*. 4 fr. 80

Fasc. 2. — **Les Apocryphes coptes. Les Évangiles des douze apôtres et de saint Barthélemy,** texte copte, traduction française par E. Revillout. Prix : 5 fr.; *franco*, 5 fr. 40. Pour les souscripteurs, 3 fr. 15; *franco*. 3 fr. 55

Fasc. 3. — **Vie de Sévère par Jean supérieur du monastère de Beith Aphtonia,** texte syriaque, traduction française, suivie d'un recueil de fragments historiques syriaques, grecs, latins et arabes, relatifs à Sévère, par M. A. Kugener. Prix : 11 fr. 90; *franco*, 12 fr. 65. Pour les souscripteurs, 7 fr. 50; *franco*. 8 fr. 25

Fasc. 4. — **Les versions grecques des actes des martyrs Persans sous Sapor II,** texte grec, traduction latine par le R. P. Delehaye, Bollandiste. Prix : 7 fr. 50; *franco*, 10 fr. 20. Pour les souscripteurs, 6 fr.; *franco*. 6 fr. 70

Tome III. — Fasc. 1. **Recueil de monographies.** I. **Les histoires d'Ahoudemmeh et de Marouta,** primats jacobites de Tagrit et de l'Orient (VI^e-VII^e siècle) suivies du traité d'Ahoudemmeh sur l'homme, texte syriaque inédit, traduction française par F. Nau. Prix : 7 fr. 15; *franco*, 7 fr. 65. Pour les souscripteurs, 4 fr. 50; *franco*. 5 fr. »

Vont paraître :

Tome I. — Fasc. 5. **Le Synaxaire éthiopien. Les mois de Sanê, Hamlê et Nahasê,** texte éthiopien, traduction française par M. Ignazio Guidi.

Tome II. — Fasc. 5. **Le Livre de Job,** texte éthiopien inédit, traduction française par E. Pereira.

Tome III. — Fasc. 2. **Réfutation de Saïd Ibn Batriq (Eutychius)** par Sévère Ibn al-Moqaffa' évêque d'Aschmounaïn, texte arabe inédit, traduction française par P. Chébli, prêtre maronite.

Tome IV. — Fasc. 1. **Les Homélies de Sévère d'Antioche**, texte syriaque inédit, traduction française par R. Duval et M. A. Kugener, avec le concours de E.-W. Brooks. — Fasc. I, par Rubens Duval.

Digitized by Google Original from CORNELL UNIVERSITY

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

LIBRAIRIE VICTOR LECOFFRE

J. GABALDA et C^ie^, rue Bonaparte, 90, PARIS

Bibliothèque de l'Enseignement de l'Histoire ecclésiastique

Vient de paraître :

L'Église et l'Orient au Moyen Age : les Croisades, par M. Louis Bréhier, professeur d'histoire à l'Université de Clermont-Ferrand. 1 volume in-12 3 fr. 50

Derniers volumes parus :

L'Espagne chrétienne, par Dom H. Leclercq, Bénédictin de Farnborough. 1 vol. in-12, avec carte 3 fr. 50

L'Église byzantine de 527 à 847, par le R. P. J. Pargoire, des Augustins de l'Assomption. *Deuxième édition.* Un volume in-12. 3 fr. 50

Histoire des Dogmes : I. La théologie anténicéenne, par M. l'abbé J. Tixeront, doyen de la Faculté catholique de théologie de Lyon. *Troisième édition revue et corrigée.* 1 vol. in-12. 3 fr. 50

La Théologie Sacramentaire. Étude de théologie positive, par M. l'abbé P. Pourrat, professeur au grand Séminaire de Lyon. 1 vol. in-12. . . . 3 fr. 50

Études d'histoire et de Théologie positive, par M^gr^ Pierre Batiffol, recteur de l'Institut catholique de Toulouse.

Première série : **La discipline de l'Arcane, les origines de la Pénitence, la Hiérarchie primitive, l'Agape.** *Quatrième édition revue et augmentée.* 1 vol. in-12 3 fr. 50

Deuxième série : **L'Eucharistie, la présence réelle et la transsubstantiation.** *Troisième édition revue et augmentée.* 1 vol. in-12. 3 fr. 50

Le Dogme de la Rédemption. Essai d'étude historique, par M. l'abbé J. Rivière, docteur en théologie, professeur au grand Séminaire d'Albi. 1 volume in-8° 6 fr. »

Études de critique et d'histoire religieuse : Les origines du Symbole des Apôtres. — Les origines du Célibat ecclésiastique. — Les élections épiscopales sous les Mérovingiens. — L'Église et les Ordalies. — Les Papes et la Saint-Barthélemy. — La condamnation de Galilée, par M. l'abbé Vacandard, docteur en théologie, aumônier du Lycée de Rouen. *Troisième édition revue et augmentée.* Un volume in-12. 3 fr. 50

Questions d'Histoire et d'Archéologie chrétienne : La répression de l'hérésie au moyen âge. — La morale des Albigeois. — Le Consolamentum ou initiation cathare. — Saint Dominique a-t-il copié saint François? — Jean-Baptiste de Rossi (1822-1894). — La venue de saint Pierre à Rome. — Les reliques romaines au IX^e^ siècle. — L'esprit de la liturgie catholique, par M. Jean Guiraud, professeur à l'Université de Besançon. 1 vol. in-12. 3 fr. 50

Grammaire hébraique abrégée, précédée de premiers éléments **accompagnés d'exercices** à l'usage des commençants, par M. J. Touzard, professeur d'Écriture sainte et d'hébreu au Séminaire Saint-Sulpice. 1 vol. in-8°. . 5 fr. »

Histoire de l'Ancien Testament, par M. l'abbé J.-B. Pelt, docteur en théologie et en droit canonique, supérieur du grand Séminaire de Metz. Ouvrage approuvé par S. G. M^gr^ l'Évêque de Metz. *Quatrième édition revue et augmentée.* 2 volumes in-12, ornés de plans et cartes en couleurs. 6 fr. »

Histoire des livres du Nouveau Testament, par M. l'abbé E. Jacquier, professeur d'Écriture sainte aux Facultés catholiques de Lyon :

— Tome premier : **Les Épîtres de saint Paul.** *Cinquième édition.* 1 volume in-12. 3 fr. 50

— Tome II : **Les Évangiles synoptiques.** *Troisième édition.* 1 vol. in-12. 3 fr. 50

TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET C^ie^ — PARIS

Digitized by Google

Original from CORNELL UNIVERSITY

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Digitized by Google

Original from
CORNELL UNIVERSITY

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from
CORNELL UNIVERSITY

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Digitized by Google

Original from
CORNELL UNIVERSITY

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from
CORNELL UNIVERSITY

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Digitized by Google

Original from
CORNELL UNIVERSITY

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from
CORNELL UNIVERSITY

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from
CORNELL UNIVERSITY

Generated for Jack B. Tannous (Princeton University) on 2017-03-14 03:52 GMT / http://hdl.handle.net/2027/coo.31924061955146
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from
CORNELL UNIVERSITY